Livro 6

Virtudes Intelectuais

- Lição 1: A Reta Razão
- Lição 2: A Função Própria de Cada Parte da Alma
- Lição 3: Uma Enumeração das Virtudes Intelectuais
- Lição 4: A Prudência
- Lição 5: O Entendimento e a Sabedoria
- Lição 6: A Sabedoria, a Principal Virtude Intelectual
- Lição 7: A Prudência, a Principal Virtude nos Assuntos Humanos
- Lição 8: A Euboulia (Excelência em Deliberar)
- Lição 9: A Synesis (Hábito do Juízo Reto em Casos Práticos Particulares)
- Lição 10: Dúvidas sobre a Utilidade da Sabedoria e da Prudência
- Lição 11: A Virtude Moral e a Prudência

Lição 1: A Reta Razão

> *Mas, uma vez que dissemos antes que é preciso escolher o meio, nem o excesso nem a falta, e que o meio é aquilo que a reta razão determina, dividamos isto. [1109]*
>
> *Pois em todos os hábitos mencionados, assim como nas demais coisas, há um certo sinal para o qual olha aquele que tem razão, intensificando e afrouxando, e qual é o termo dos meios que dizemos ser intermediário entre o excesso e a falta, existindo segundo a reta razão. [1110]*
>
> *Ora, é possível dizer assim algo verdadeiro, mas nada fica manifesto. Pois também nos outros estudos acerca dos quais há ciência, é verdadeiro dizer que não se deve trabalhar nem mais nem menos, nem negligenciar, mas segundo o meio e conforme a reta razão; contudo, quem tivesse somente isto em nada saberia mais, por exemplo, quais coisas se deve aplicar ao corpo, se alguém dissesse tudo aquilo que a arte medicinal prescreve e conforme o que a possui. [1111]*
>
> *Por isso é preciso que também acerca dos hábitos da alma não somente seja dito isto de modo verdadeiro, mas que se determine também o que é a reta razão e qual é o seu termo. [1112]*
>
> *Ora, dividimos as virtudes da alma e dissemos que umas são morais e outras intelectuais. Percorremos, pois, as morais; quanto às restantes, falando primeiro da alma, dizemos assim. [1113]*
>
> *Antes, pois, foi dito que há duas partes da alma: a que tem razão e a irracional. [1114]*
>
> *Agora, porém, deve-se dividir a parte que tem razão do mesmo modo. E suponha-se que sejam dois os que têm razão: um pelo qual especulamos aqueles entes cujos princípios não podem ser de outro modo, e outro pelo qual especulamos os contingentes.*
>
> *Pois às coisas que são diversas em gênero corresponde também uma parte da alma diversa em gênero, apta por natureza para cada uma delas. Isto se dá porque o conhecimento existe nelas segundo certa semelhança e propriedade. [1116-7]*

> *Chame-se, pois, uma destas científica e outra raciocinativa; pois deliberar e raciocinar são o mesmo, e ninguém delibera sobre as coisas que não podem ser de outro modo; por isso o raciocinativo é uma certa parte da que tem razão. [1118]*

1109. ***Mas, uma vez que dissemos antes*** etc. Depois de o filósofo ter tratado das virtudes morais, neste sexto livro trata das intelectuais.

E primeiro, a modo de proêmio, diz sobre o que é a intenção;

segundo, determina o proposto, ali: ***antes, pois, foi dito*** etc.

Acerca do primeiro, faz três coisas:

primeiro diz que se deve tratar da reta razão;

segundo mostra o que dela se deve dizer, ali: ***pois em todos os hábitos mencionados*** etc.;

terceiro liga-se ao que precede, ali: ***ora, as virtudes da alma*** etc.

Diz, pois, primeiro que, uma vez que acima, no segundo livro, foi dito que nas virtudes morais, das quais acima se tratou, é preciso escolher o meio e evitar o excesso e a falta, e que o meio se determina segundo a reta razão, como se estabeleceu no segundo livro, é consequente que dividamos isto, a saber, a reta razão e a virtude intelectual, que é a retidão da razão, em suas espécies, assim como acima dividimos as virtudes morais.

1110. Depois, quando diz: ***pois em todos os hábitos mencionados*** etc., mostra o que se deve dizer da reta razão.

(E acerca disto faz três coisas:

primeiro mostra o que da reta razão) pode ser obtido por aquelas coisas que foram ditas acima;

segundo mostra que isto não basta, ali: ***ora, é possível dizer*** etc.;

terceiro conclui o que é preciso dizer além, ali: ***por isso é preciso*** etc.

Diz, pois, primeiro que em todos os hábitos mencionados, isto é, nas virtudes morais, assim como também nas demais coisas, por exemplo nas artificiais, há algo como um sinal para o qual olha aquele que tem a reta razão, e assim intensifica e afrouxa, isto é, acrescenta ou diminui, e considera por meio deste sinal qual é o termo dos meios, isto é, como deve determinar-se o meio em cada virtude, meios que dizemos ser um certo intermediário entre o excesso e a falta, e isto segundo a reta razão. Ora, este sinal, que é para o virtuoso como a regra para o artífice, é aquilo que é decoroso e conveniente, do qual não se deve ficar aquém nem acrescentar além, e este é o meio da virtude. Estas coisas, na verdade, foram manifestadas acima, no segundo livro.

1111. Depois, quando diz: ***ora, é possível dizer*** etc., mostra que isto não basta para conhecer acerca da reta razão. E diz que aquilo que foi dito é, na verdade, verdadeiro, mas não é suficientemente manifesto conforme o que se requer para o uso da reta razão. Pois aquilo que foi dito é algo comum que se verifica em todos os estudos humanos nos quais os homens operam segundo uma ciência prática, por exemplo na milícia, na medicina e em quaisquer negócios, em todos os quais é verdadeiro dizer que não se deve fazer nem negligenciar nem mais nem menos, mas aquelas coisas que se comportam de modo médio e segundo o que a reta razão determina; mas aquele que tem somente este comum não saberá por isso proceder mais além ao operar, por exemplo, se a quem pergunta quais coisas se deve dar para curar o corpo, alguém respondesse que se deve dar aquilo que prescreve a arte da medicina e aquele que tem esta arte, a saber, o médico, nem por isso quem interroga saberia o que deveria dar ao enfermo. Ora, a reta razão da prudência nas coisas morais comporta-se assim como a reta razão da arte nas coisas artificiais, donde é claro que não basta aquilo que foi dito.

1112. Depois, quando diz ***por isso é preciso*** etc., conclui que, por semelhante razão, acerca dos hábitos da alma é preciso que não somente se diga algo verdadeiro em comum, mas que se determine distintamente o que é a reta razão e qual é o termo, isto é, a definição, da reta razão; ou também sob que aspecto a reta razão pode ser determinada.

1113. Depois, quando diz: ***ora, as virtudes da alma*** etc., liga-se ao que precede. E diz que, uma vez que acima, no fim do primeiro livro, dividimos as virtudes da alma deste modo, dizendo que umas são morais e outras intelectuais, e visto que já se tratou das morais, resta que tratemos das restantes, isto é, das intelectuais, segundo as quais a própria razão é retificada; contudo, de tal modo que primeiro se digam algumas coisas sobre a própria alma, sem cujo conhecimento não se podem conhecer as virtudes da alma, como foi dito acima, no fim do primeiro livro.

1114. Depois, quando diz: ***antes, pois, foi dito*** etc., começa a prosseguir o proposto.

E primeiro determina o que se deve dizer sobre a alma;

segundo prossegue acerca das virtudes intelectuais, ali: ***deve-se, pois, tomar de cada um destes*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro retoma a divisão das partes da alma posta acima no fim do primeiro livro;

segundo subdivide o outro membro, ali: ***agora, porém, acerca da que tem razão*** etc.

Diz, pois, primeiro que antes foi dito que há duas partes da alma: uma que é a que tem razão e outra que é a irracional. Ora, foi dito acima que aquilo que é a que tem razão por essência é aperfeiçoado pelas virtudes intelectuais, ao passo que aquilo que é irracional, participando contudo da razão, é aperfeiçoado pelas virtudes morais.

1115. Depois, quando diz: ***agora, porém*** etc., subdivide o outro membro da referida divisão.

E acerca disto faz três coisas:

primeiro propõe a divisão;

segundo prova, ali, ***pois às coisas que são diversas em gênero*** etc.;

terceiro impõe nomes aos membros da divisão, ali: ***chame-se, pois, uma*** etc.

Diz, pois, primeiro que, uma vez que agora tratamos das virtudes intelectuais, que aperfeiçoam a parte racional da alma, por isso, para distinguir as virtudes intelectuais, é preciso dividir a que tem razão do mesmo modo que acima dividimos as partes da alma; não como que por intenção principal, mas na medida em que basta ao proposto.

Suponha-se, pois, que a parte racional se divide em duas:

uma é aquela pela qual especulamos aqueles entes, a saber, os necessários, cujos princípios não podem ser de outro modo,

e a outra parte é aquela pela qual especulamos os contingentes.

1116. Depois, quando diz: ***pois às coisas que são diversas em gênero*** etc., prova a referida divisão por tal razão. Aos objetos que diferem em gênero é necessário que se adaptem diversos gêneros de partes da alma; ora, é manifesto que o contingente e o necessário diferem em gênero, como se estabelece acerca do corruptível e do incorruptível no décimo livro da Metafísica; resta, pois, que seja diverso o gênero das partes da alma racional pelo qual conhece os necessários e os contingentes.

1117. Ora, prova a proposição maior ali: ***isto se dá porque o conhecimento existe segundo certa semelhança*** etc. E isto por tal razão. Nas partes da alma há conhecimento na medida em que têm certa semelhança com as coisas conhecidas; não, na verdade, de modo que a coisa conhecida esteja em ato na natureza da potência que conhece, como Empédocles sustentou, dizendo que conhecemos a terra pela terra, o fogo pelo fogo, e assim por diante, mas na medida em que cada potência da alma, segundo a sua propriedade, é proporcionada para conhecer tais coisas, como a vista para conhecer as cores e o ouvido para conhecer os sons. Ora, das coisas que são mutuamente semelhantes e proporcionadas há o mesmo caráter de distinção. Logo, assim como as coisas conhecidas pela razão diferem em gênero, assim também as partes da alma racional.

1118. Depois, quando diz: ***chame-se, pois, uma*** etc., impõe nomes às referidas partes. E diz que, das referidas partes da alma racional, uma, que especula os necessários, pode chamar-se o gênero científico da alma, porque a ciência é dos necessários; a outra parte, porém, pode chamar-se raciocinativa, na medida em que raciocinar e deliberar se tomam pelo mesmo; pois chama de deliberação uma certa inquirição ainda não determinada, assim como também o raciocínio, indeterminação que ocorre sobretudo acerca dos contingentes, dos quais unicamente há deliberação, pois ninguém delibera sobre aquelas coisas que não podem ser de outro modo; assim, pois, segue-se que o raciocinativo é uma parte da alma que tem razão.

1119. Ora, parece que aquilo que o Filósofo aqui determina comporta dúvida. Pois ele mesmo, no terceiro livro Sobre a alma, distingue o intelecto em dois, a saber, no agente e no possível, e diz

que o agente é aquilo pelo qual é possível fazer todas as coisas, e o possível é aquilo pelo qual é possível tornar-se todas as coisas; assim, pois, tanto o intelecto agente quanto o possível, segundo o próprio caráter, referem-se a todas as coisas; seria, pois, contra o caráter de cada um dos intelectos, se houvesse uma outra parte da alma que entendesse os necessários e outra que entendesse os contingentes.

1120. De novo, o verdadeiro necessário e o verdadeiro contingente parecem comportar-se como o perfeito e o imperfeito no gênero do verdadeiro; ora, pela mesma potência da alma conhecemos o perfeito e o imperfeito no mesmo gênero, como a vista conhece as coisas luminosas e as tenebrosas; muito mais, pois, a mesma potência intelectiva conhece os necessários e os contingentes.

1121. Igualmente, o intelecto refere-se aos inteligíveis de modo mais universal do que o sentido aos sensíveis, pois quanto mais elevada é uma virtude, tanto mais é unida; ora, o sentido da vista percebe tanto os incorruptíveis, a saber, os corpos celestes, quanto os corruptíveis, a saber, os inferiores, aos quais proporcionalmente parecem corresponder o necessário e o contingente; muito mais, pois, a mesma potência intelectiva conhece os necessários e os contingentes.

1122. Parece também que a prova que ele aduz não é eficaz. Pois nem toda diversidade de gênero nos objetos requer diversas potências, do contrário não veríamos pela mesma potência visiva as plantas e os outros animais, mas somente aquela diversidade que diz respeito ao caráter formal do objeto, por exemplo, se houvesse um diverso gênero de cor ou de luz, seria preciso haver diversas potências visivas. Ora, o objeto próprio do intelecto é o que uma coisa é, que é comum a todas as substâncias e acidentes, ainda que não do mesmo modo. Donde também pela mesma potência intelectiva conhecemos as substâncias e os acidentes. Por igual razão, pois, a diversidade de gênero dos necessários e dos contingentes não requer diversas potências intelectivas.

1123. Esta dúvida, porém, resolve-se facilmente se considerarmos que as coisas contingentes podem ser conhecidas de dois modos:

de um modo, segundo as razões universais;

de outro modo, enquanto estão no particular.

As razões universais das coisas contingentes, portanto, são imutáveis, e, segundo isso, dão-se demonstrações a respeito delas e o seu conhecimento pertence às ciências demonstrativas; pois a ciência natural não versa apenas sobre as coisas necessárias e incorruptíveis, mas também sobre as coisas corruptíveis e contingentes;

por onde fica claro que as coisas contingentes assim consideradas pertencem à mesma parte da alma intelectiva à qual pertencem também as necessárias, parte que o Filósofo chama aqui de científica; e assim procedem as razões apresentadas.

De outro modo, as coisas contingentes podem ser tomadas enquanto estão no particular, e assim são variáveis, nem o intelecto as apreende senão por meio das potências sensitivas; por onde também, entre as partes sensitivas da alma, coloca-se uma potência que se chama razão particular ou força cogitativa, que é coletadora das intenções particulares; ora, é assim que o

Filósofo toma aqui as coisas contingentes, pois é assim que caem sob o conselho e a operação; e por isso ele diz que as coisas necessárias e as contingentes pertencem a diversas partes da alma racional, como os universais especuláveis e os particulares operáveis.

Lição 2: A Função Própria de Cada Parte da Alma

> *É preciso, pois, tomar de cada uma destas partes qual seja o melhor hábito, pois este é a virtude de cada uma. [1124]*
>
> *Ora, a virtude ordena-se à obra própria. [1125]*
>
> *São três, porém, as coisas na alma que dominam o ato e a verdade: o sentido, o intelecto, o apetite. [1126]*
>
> *Ora, dentre estes, o sentido não é princípio de ato algum. E isso é manifesto pelo fato de que as bestas têm de fato o sentido, mas não participam do ato. [1127]*
>
> *Ora, o que na mente é a afirmação e a negação, isso no apetite é a busca e a fuga. [1128]*
>
> *Por isso, visto que a virtude moral é um hábito eletivo, e a escolha é um apetite deliberativo, é preciso, por causa disto, que a razão seja verdadeira e o apetite reto, se de fato a escolha há de ser virtuosa, e que a razão diga o mesmo que o apetite busca. Isto, portanto, é a mente e a verdade prática. [1129]*
>
> *Já da mente especulativa, e não prática, o bem e o mal são o verdadeiro e o falso, pois isto é a obra de todo intelecto. Mas a verdade do intelecto prático é a que se apresenta em conformidade com o apetite reto. [1130]*
>
> *A escolha, portanto, é princípio do ato, donde vem o movimento, mas não como aquilo em vista do qual se age. Da escolha, porém, são princípios o apetite e a razão, que é em vista de algo. Por isso, a escolha não existe nem sem intelecto e mente, nem sem hábito moral. Pois a boa ação, e o seu contrário na ação, não existem sem mente e sem costume. [1133]*
>
> *A mente, porém, por si mesma nada move, mas move aquela que é em vista de algo e é prática; pois esta governa também a mente factiva. Com efeito, em vista de algo age todo aquele que faz, e o fim não é o produto absolutamente, mas relativo a algo e feito para alguém, não porém o ato; pois a boa ação é fim. Ora, o apetite é em vista disto. [1135]*

> *Por isso, a escolha ou é intelecto apetitivo ou é apetite intelectivo. E tal princípio é o homem. [1137]*
>
> *Ora, nada do que já foi feito é objeto de escolha; por exemplo, ninguém escolhe que Ílion tenha sido tomada. Pois não se delibera sobre o que já foi feito, mas sobre o futuro e o contingente. Ora, o que foi feito não pode não ter sido feito. Por isso, com razão diz Agatão: Só disto é privado o próprio Deus: fazer que não tenha sido feito o que já foi feito. [1138]*
>
> *De qualquer modo, a obra de cada uma das partes intelectivas é a verdade. [1140]*
>
> *Portanto, os hábitos segundo os quais cada uma das duas partes mais diz a verdade, esses são as virtudes de ambas. [1141]*

1124. ***É preciso, pois, tomar de cada uma destas partes*** etc. Depois de ter distinguido as partes da alma que possui razão, na medida em que era necessário ao seu propósito, o Filósofo começa aqui a tratar das próprias virtudes intelectuais pelas quais se aperfeiçoa cada uma das partes da alma racional.

E, primeiro, determina acerca de cada uma das virtudes intelectuais;

segundo, levanta certa dúvida sobre a utilidade delas, ali: ***mas alguém poderia duvidar*** etc.

Acerca do primeiro ponto, faz duas coisas:

primeiro, investiga os modos de apreender as virtudes intelectuais;

segundo, começa a tratar delas, ali: ***recomeçando, pois, mais acima*** etc.

Acerca do primeiro ponto, faz três coisas:

primeiro, propõe a noção comum de virtude, conforme se disse no primeiro livro, que a virtude de algo é aquilo que torna boa a sua obra;

segundo, indaga o que seja a boa obra da alma que possui razão, quanto a cada uma das duas partes, ali: ***são três, porém, as coisas na alma*** etc.;

terceiro, conclui quais ou de que qualidade sejam as virtudes de cada uma das partes, ali: ***segundo os quais, portanto*** etc.

1125. Diz, pois, primeiro que, uma vez postas as duas partes da alma que possui razão, às quais se atribuem as virtudes intelectuais, é preciso tomar qual seja o melhor hábito de cada uma das ditas partes, porque é necessário que tal hábito seja a virtude de cada parte. Ora, disse-se acima que a virtude de cada coisa se determina pela sua obra própria, a qual, a saber, se aperfeiçoa bem segundo a virtude; ora, chama-se aqui melhor hábito aquele pelo qual alguma obra é otimamente

aperfeiçoada.

1126. Em seguida, quando diz: ***são três, porém, as coisas na alma*** etc., indaga o que seja a obra própria de cada uma das ditas partes.

E acerca disto faz três coisas:

primeiro, mostra quais sejam os princípios dos atos próprios do homem;

segundo, indaga o que seja a obra própria da razão, ali: ***já da mente especulativa*** etc.;

terceiro, infere a conclusão pretendida, ali: ***de qualquer modo*** etc.

Acerca do primeiro ponto, faz três coisas:

primeiro, propõe três coisas que parecem ser os princípios dos atos humanos;

segundo, exclui uma delas, ali: ***ora, dentre estes o sentido*** etc.;

terceiro, mostra de que modo as duas restantes podem concordar entre si, ali: ***ora, o que na mente*** etc.

Acerca do primeiro ponto, deve-se considerar que duas obras parecem ser próprias ao homem, a saber, o conhecimento da verdade e o ato: na medida, a saber, em que o homem age como senhor do próprio ato e não como agido ou conduzido por outro. Sobre estas duas coisas, portanto, parecem ter domínio e poder as três coisas que estão na alma, a saber, o sentido, o intelecto e o apetite. Pois é por estas três que os animais se movem, como se diz no terceiro livro Da alma.

1127. Em seguida, quando diz: ***ora, dentre estes*** etc., exclui do que foi dito uma delas, a saber, o sentido. E, quanto à verdade, é de fato manifesto que ela não pertence nem ao sentido nem ao apetite; propõe, porém, mais adiante que, entre as ditas três coisas, o sentido não é princípio de ato algum, isto é, de tal modo que pelo sentido se possa ter domínio do ato. O que de fato é manifesto pelo fato de que as bestas têm de fato o sentido, mas não participam de ato algum, porque não têm domínio do próprio ato; pois não agem por si mesmas, mas são movidas pelo instinto da natureza.

1128. Em seguida, quando diz: ***ora, o que na mente*** etc., mostra de que modo as obras das duas restantes, a saber, do intelecto e do apetite, podem concordar entre si.

E, primeiro, mostra de que modo os seus atos são proporcionais entre si. Pois o intelecto, ao julgar, tem dois atos, a saber, a afirmação pela qual assente ao verdadeiro e a negação pela qual dissente do falso; a estes dois correspondem proporcionalmente dois atos na força apetitiva, a saber, a busca pela qual o apetite tende ao bem e a ele adere, e a fuga pela qual se afasta do mal e dele dissente; e, segundo isto, o intelecto e o apetite podem conformar-se, na medida em que aquilo que o intelecto afirma ser bom o apetite busca, e aquilo que o intelecto nega ser bom o apetite foge.

1129. Segundo, ali: ***por isso, visto que a moral*** etc., conclui de que modo, nas virtudes morais, os ditos atos do intelecto e do apetite concordam entre si. Pois a virtude moral é um hábito eletivo, como se disse no segundo livro; ora, a escolha é um apetite deliberativo, na medida, a saber, em que o apetite toma aquilo que foi previamente deliberado, como se disse no terceiro livro; ora, o deliberar é ato de uma das partes da razão, como se estabeleceu acima; visto, portanto, que para a escolha concorrem tanto a razão quanto o apetite, se a escolha deve ser boa, o que se requer para a noção de virtude moral, é preciso que a razão seja verdadeira e o apetite reto, de modo, a saber, que aquilo mesmo que a razão diz, isto é, afirma, o apetite busque; pois, para que haja perfeição no ato, é preciso que nenhum dos seus princípios seja imperfeito. Ora, esta mente, a saber, a razão que assim concorda com o apetite reto, e a sua verdade é prática.

1130. Em seguida, quando diz: ***já da mente especulativa*** etc., mostra o que seja a obra da alma que possui razão, segundo cada uma das partes.

E, primeiro, mostra de que modo cada uma das partes se relaciona com a verdade;

segundo, de que modo cada uma das partes se relaciona com o ato, ali: ***a escolha, portanto*** etc.

Diz, pois, primeiro que o bem e o mal da mente, isto é, do intelecto ou da razão, que é especulativa e não prática, consistem absolutamente no verdadeiro e no falso, de tal modo, a saber, que o verdadeiro absoluto é o seu bem e o falso absoluto é o seu mal; pois dizer o verdadeiro e o falso é obra que pertence a todo intelecto. Mas o bem do intelecto prático não é a verdade absoluta, mas a verdade que se apresenta em conformidade, isto é, em concordância, com o apetite reto, como se mostrou que assim as virtudes morais concordam.

1131. Ora, parece haver aqui certa dúvida. Pois, se a verdade do intelecto prático se determina em comparação com o apetite reto, e a retidão do apetite se determina por concordar com a razão verdadeira, como antes se disse, seguir-se-á certo círculo nas ditas determinações. E por isso deve-se dizer que o apetite versa sobre o fim e sobre aquilo que é para o fim; ora, o fim é determinado ao homem pela natureza, como se estabeleceu acima no terceiro livro, ao passo que aquilo que é para o fim não nos é determinado pela natureza, mas é investigado pela razão; assim, portanto, é manifesto que a retidão do apetite, em relação ao fim, é a medida da verdade na razão prática, e, segundo isto, a verdade da razão prática se determina pela concordância com o apetite reto; a própria verdade da razão prática, porém, é a regra da retidão do apetite acerca daquilo que é para o fim, e por isso, segundo isto, diz-se reto o apetite que busca aquilo que a razão verdadeira diz.

1132. Parece também haver aqui uma dúvida quanto ao fato de ele tratar do intelecto especulativo e do prático como se fossem as duas partes acima estabelecidas, a saber, a científica e a raciocinativa, ainda que acima tenha dito serem partes diversas da alma a científica e a raciocinativa, o que ele nega a respeito do intelecto especulativo e do prático no terceiro livro do De anima. Deve-se, portanto, dizer que o intelecto prático tem certamente seu princípio na consideração universal e, segundo isso, é o mesmo pelo sujeito que o especulativo, mas sua consideração termina em algo particular operável; por isso o Filósofo diz no terceiro livro do De anima que a razão universal não move sem a particular, e, segundo isso, a raciocinativa é posta como parte diversa da alma em relação à científica.

1133. A seguir, quando diz: ***o ato, pois*** etc., mostra de que modo cada uma das razões se relaciona com o ato.

E, acerca disso, faz três coisas:

primeiro, mostra que a mente é princípio do ato;

segundo, qual mente, ali: ***a própria mente, porém*** etc.;

terceiro, mostra a respeito de que coisas a mente é princípio do ato, ali: ***não é, porém, eligível*** etc.

Conclui, pois, primeiro, a partir do que foi dito acima, que, sendo a escolha um apetite deliberativo, segue-se que ela é princípio do ato ***de onde provém o movimento***, isto é, ao modo de causa eficiente, mas não ***em vista de algo***, isto é, ao modo de causa final; pois foi dito no terceiro livro do De anima que o apetite é o que move nos animais. Ora, os princípios da própria escolha são o apetite e a razão ***que é em vista de algo***, isto é, que se ordena a algo operável como a um fim; pois a escolha é apetite daquilo que se ordena ao fim,

por isso a razão que propõe o fim e a partir dele procede a raciocinar, e o apetite que tende ao fim, comparam-se à escolha ao modo de causa. E daí resulta que a escolha depende tanto do intelecto ou mente quanto do hábito moral, que aperfeiçoa a força apetitiva, de modo que não existe sem cada um deles.

1134. E isso prova por um sinal: com efeito, o efeito da escolha é a ação, como foi dito; ora, a ação boa e o ***contrário na ação***, isto é, a má ação, não pode existir ***sem a mente e o costume***, isto é, sem alguma disposição moral pertencente ao apetite; por isso a escolha, boa ou má, também não existe sem a mente e o costume.

1135. A seguir, quando diz: ***a própria mente, porém*** etc., mostra qual mente ou razão é princípio do ato.

E primeiro mostra o proposto;

segundo, infere um certo corolário do que foi dito, ali: *por isso, ou o apetitivo* etc.

Diz, pois, primeiro, que, embora a mente seja princípio do ato, contudo a própria mente, considerada em si mesma absolutamente, isto é, a razão especulativa, nada move, porque nada diz sobre o que se deve imitar ou evitar, como se diz no terceiro livro do De anima, e assim não é princípio de nenhum ato, mas somente aquela que é em vista de algo, isto é, que se ordena a algo particular operável como a um fim; e esta é a mente ou razão prática, a qual não somente governa a operação ativa, que não passa para uma matéria exterior, mas permanece no agente, como desejar e irar-se, mas também a operação factiva, que passa para uma matéria exterior, como queimar e cortar.

1136. E isso prova pelo fato de que todo aquele que faz, por exemplo o artífice ou o construtor, faz sua obra em vista de algo, isto é, por causa de um fim, e não por causa de um fim em universal,

mas em vista de algo particular que é feito, isto é, constituído em matéria exterior, por exemplo uma faca ou uma casa; e o fim não é algo agido, isto é, algo agível existente no agente, por exemplo desejar retamente ou irar-se; e todo aquele que faz, faz também por causa de algo feito que é de algo, isto é, que tem algum uso, assim como o uso da casa é a habitação; e tal é o fim daquele que faz, a saber, o feito e não o agido; e por isso não o agido, porque nas coisas agíveis a própria boa ação é o fim, por exemplo desejar bem ou irar-se bem. E assim como a mente prática é em vista deste fim, seja o feito, seja a ação, assim também o apetite é de algum fim particular.

1137. A seguir, quando diz ***por isso*** etc., infere um certo corolário das premissas. Pois, sendo a escolha princípio do ato, e sendo os princípios da escolha o apetite e a razão, ou intelecto ou mente, os quais, mediante a escolha, são princípios do ato, segue-se que a escolha ou é intelecto apetitivo, de modo que a escolha seja essencialmente ato do intelecto enquanto ordena o apetite, ou é apetite intelectivo, de modo que a escolha seja essencialmente ato do apetite enquanto é dirigido pelo intelecto. E isto é mais verdadeiro, o que fica patente pelos objetos: pois o objeto da escolha é o bem e o mal, assim como também o do apetite; não, porém, o verdadeiro e o falso, que pertencem ao intelecto. E tal princípio é o homem, a saber, o agente que age escolhendo por meio do intelecto e do apetite.

1138. A seguir, quando diz: ***não é, porém, eligível*** etc., mostra a respeito de que coisas a mente é princípio do ato por meio da escolha. E diz que nada feito, isto é, nada passado, é eligível, assim como ninguém escolhe Ílion, isto é, que Troia tenha sido capturada. E a razão disso é que a escolha é apetite do que foi previamente deliberado, como foi dito.

Pois ninguém delibera sobre o feito, isto é, sobre o passado, mas sobre o futuro. E isso prova: a deliberação só se dá acerca de algo contingente, como acima foi estabelecido; ora, o feito, isto é, o passado, não é contingente, porque não é possível que ele não se tenha dado, isto é, que não tenha sido feito. E a isso acrescenta a palavra de Agatão, que retamente disse que só disto Deus é privado, a saber, de fazer que sejam não gerados, isto é, não feitos, os que são feitos. E isso disse retamente:

1139. pois é necessário que ao poder de qualquer causa esteja submetido tudo aquilo que pode estar contido sob o objeto próprio de sua virtude, assim como o fogo pode aquecer todo aquecível; ora, a virtude de Deus, que é a causa universal dos entes, estende-se a todo o ente:

por isso, só se subtrai ao poder divino aquilo que repugna à noção de ente, isto é, o que implica contradição; e tal é que o feito não tenha sido feito, pois é da mesma noção que algo seja enquanto é e que tenha sido enquanto foi, e que não seja o que é e não tenha sido o que foi.

1140. A seguir, quando diz: ***de ambas, com efeito*** etc., conclui das premissas que o conhecimento da verdade é a obra própria de ambas as partes do intelecto, a saber, do prático e do especulativo, ou do científico e do raciocinativo.

1141. A seguir, quando diz ***segundo os quais, pois*** etc., conclui, ademais, que aqueles hábitos são virtudes de ambas as partes do intelecto, segundo os quais acontece dizer o verdadeiro, o que é o bem da parte intelectiva.

Lição 3: Uma Enumeração das Virtudes Intelectuais

> *Comecemos, pois, novamente pelo que dissemos acima acerca dessas coisas. São, com efeito, cinco em número aqueles pelos quais a alma diz o verdadeiro, afirmando ou negando. Ora, estes são: a arte, a ciência, a prudência, a sabedoria, o intelecto. Pois, pela suspeita e pela opinião, acontece dizer o falso. [1142]*
>
> *Que coisa seja, pois, a ciência, torna-se manifesto a partir daqui, se é preciso ter certeza e não seguir semelhanças. Pois todos supomos que aquilo que sabemos não pode ser de outro modo. Ora, as coisas que podem ser de outro modo, quando se acham fora da observação, ocultam-se se são ou não. Portanto, o cognoscível é por necessidade. Logo, é eterno; pois os entes que são por necessidade de modo absoluto são todos eternos; ora, os eternos são não gerados e incorruptíveis. [1144]*
>
> *Além disso, toda ciência parece ser ensinável, e o cognoscível, aprendível. Ora, todo ensino se dá a partir de conhecimentos anteriores, como dissemos nos Analíticos. Pois um se dá pela indução, outro pelo silogismo. A indução é certamente do princípio e do universal, ao passo que o silogismo procede dos universais. Há, portanto, princípios dos quais procede o silogismo, dos quais não há silogismo; logo, dão-se pela indução. A ciência, pois, é um hábito demonstrativo e tudo o mais que determinamos nos Analíticos. Pois, quando de algum modo os princípios lhe são cridos e conhecidos, ele sabe; com efeito, se não os conhece mais que a conclusão, terá a ciência por acidente. Sobre a ciência, pois, fique determinado deste modo. [1147]*
>
> *Ora, do contingente que pode ser de outro modo, algo é factível e algo agível; e uma coisa é o fazer e outra o agir. E cremos nisso também pelas razões exteriores. Por isso, o hábito ativo com razão é diverso daquele que é hábito factivo com razão. E nem a ação e o fazer se contêm mutuamente; pois nem a ação é o fazer, nem o fazer é a ação. [1150]*
>
> *Ora, visto que a arte de edificar é uma certa arte e um certo hábito factivo com razão, e nenhuma arte há que não seja hábito factivo com razão, nem tal hábito que não seja arte, a arte será o mesmo que o hábito factivo com razão verdadeira. [1153]*

> *Ora, toda arte é acerca da geração, e o fazer arte é considerar de que modo se faça alguma das coisas contingentes, que podem ser e não ser, e cujo princípio está no que faz, mas não no que é feito. [1154]*
>
> *Pois não há arte acerca daquelas coisas que são ou se fazem por necessidade, nem acerca daquelas que são segundo a natureza; pois estas têm em si mesmas o princípio. [1156-1157]*
>
> *Ora, visto que o fazer e o agir são coisas diversas, é necessário que a arte seja do fazer, mas não do agir. [1158]*
>
> *E, de certo modo, a fortuna e a arte são acerca das mesmas coisas, como também Agatão disse: A arte amou a fortuna, e a fortuna, a arte. [1159]*
>
> *A arte, pois, como foi dito, é um hábito, um certo hábito factivo com razão verdadeira; a inépcia, ao contrário, é um hábito factivo com razão falsa acerca do contingente que pode ser de outro modo. [1160]*

1142. ***Comecemos, pois, novamente pelo que dissemos acima*** etc. Depois que o Filósofo investigou a noção segundo a qual se devem entender as virtudes intelectuais, aqui já começa a tratar das próprias virtudes intelectuais.

E primeiro trata das virtudes intelectuais principais;

segundo, de certas virtudes anexas a uma delas, a saber, à prudência, ali: ***é preciso, porém, assumir*** etc.

Acerca do primeiro, faz duas coisas:

primeiro, enumera as virtudes intelectuais;

segundo, trata de cada uma delas, ali: ***que coisa seja, pois, a ciência*** etc.

Diz, pois, primeiro, que, posta a noção de entender as virtudes intelectuais, devemos novamente começar por aquilo que acima foi determinado, para assim tratarmos das próprias virtudes intelectuais.

1143. Pois foi dito antes que as virtudes intelectuais são hábitos pelos quais a alma diz o verdadeiro. Ora, são cinco em número aqueles pelos quais a alma sempre diz o verdadeiro, seja afirmando, seja negando, a saber: a arte, a ciência, a prudência, a sabedoria e o intelecto. Por isso é patente que estes cinco são as virtudes intelectuais. Ora, desse número exclui a suspeita, que se tem por algumas conjecturas acerca de certos fatos particulares, e a opinião, que se tem por razões prováveis acerca de certas coisas universais; pois, embora por esses dois às vezes se diga o verdadeiro, contudo acontece que por eles às vezes se diz o falso, que é o mal do intelecto, assim como o verdadeiro é o seu bem; ora, é contra a noção de virtude ser princípio de um ato mau; e

assim é patente que a suspeita e a opinião não podem ser ditas virtudes intelectuais.

1144. A seguir, quando diz: ***que coisa seja, pois, a ciência*** etc., trata das virtudes intelectuais enumeradas.

E primeiro trata de cada uma delas;

segundo, mostra qual é a principal entre elas, ali: ***e assim como o que tem cabeça*** etc.

Acerca do primeiro, faz duas coisas:

primeiro, trata das virtudes intelectuais que aperfeiçoam o intelecto acerca daquelas coisas que derivam dos princípios;

segundo, trata dos hábitos intelectuais que aperfeiçoam o intelecto acerca dos primeiros princípios, ali: porque a ciência é acerca dos universais etc.

Acerca do primeiro, faz duas coisas:

primeiro, trata da ciência, que aperfeiçoa o intelecto acerca das coisas necessárias;

segundo, dos hábitos que aperfeiçoam o intelecto acerca das coisas contingentes, ali: ***ora, do contingente que pode ser de outro modo*** etc.

Acerca do primeiro, faz duas coisas:

primeiro, dá a conhecer a ciência da parte da matéria;

segundo, da parte da causa, ali: ***além disso, toda ciência é ensinável*** etc.

1145. Diz, portanto, primeiro que aquilo que é a ciência pode tornar-se manifesto a partir do que será dito, se é preciso conhecer a ciência por certeza e não seguir semelhanças, segundo as quais, isto é, às vezes dizemos por semelhança que sabemos também as coisas sensíveis das quais estamos certos. Mas a noção certa de ciência daqui se toma, a saber, que todos suspeitamos, acerca daquilo que sabemos, que não é possível que se comporte de outro modo; do contrário, não haveria a certeza de quem sabe, mas a dúvida de quem opina. Ora, semelhante certeza, a saber, que não possa ser de outro modo, não pode haver-se acerca das coisas contingentes que podem comportar-se de outro modo; pois então só se pode ter certeza delas quando caem sob o sentido, mas quando ***passam para fora da observação***, isto é, quando deixam de ser vistas ou sentidas, então fica oculto se existem ou não existem, como é manifesto acerca disto: que Sócrates está sentado. Assim, pois, é manifesto que todo o que é cognoscível é por necessidade. Do que conclui que é eterno; porque todas as coisas que são absolutamente por necessidade são eternas; ora, as de tal gênero nem são geradas nem se corrompem. Tais são, portanto, as coisas acerca das quais há ciência.

1146. Pode, porém, haver também alguma ciência acerca das coisas geráveis e corruptíveis, por exemplo a natural; não, contudo, segundo os particulares que estão submetidos à geração e à

corrupção, mas segundo as razões universais que são por necessidade e sempre.

1147. Depois, quando diz: ***além disso, ensinável*** etc., dá a conhecer a ciência pela causa. E diz que toda ciência parece ser ensinável, isto é, capaz de ser ensinada; por isso, no primeiro livro da Metafísica se diz que o sinal de quem sabe é poder ensinar, pois por aquilo que está em ato outro é reduzido da potência ao ato; e pela mesma razão todo o cognoscível é aprendível, a saber, por aquele que está em potência para saber. Ora, é preciso que todo ensino ou disciplina se faça a partir de algumas coisas previamente conhecidas, como se disse no princípio dos Segundos Analíticos; pois não podemos chegar ao conhecimento de algo ignorado senão por meio de algo conhecido.

1148. Há, porém, um duplo ensino a partir de coisas previamente conhecidas: um por indução, e outro por silogismo. Ora, a indução conduz a conhecer algum princípio e algo universal, ao qual chegamos por meio das experiências dos singulares, como se diz no princípio da Metafísica; mas dos princípios universais, previamente conhecidos do modo mencionado, procede o silogismo. Assim, pois, é manifesto que há certos princípios dos quais procede o silogismo, os quais não são dados a conhecer por silogismo, do contrário se procederia ao infinito nos princípios dos silogismos, o que é impossível, como se prova no primeiro dos Segundos Analíticos; assim, pois, resta que o princípio do silogismo é a indução. Ora, nem todo silogismo é disciplinar, como que fazendo saber, mas apenas o demonstrativo, que conclui coisas necessárias a partir de necessárias.

1149. Assim, portanto, é manifesto que a ciência é um hábito demonstrativo, isto é, causado por demonstração, observadas todas aquelas coisas que, acerca da ciência demonstrativa, foram determinadas nos Segundos Analíticos. Pois é preciso, para que alguém saiba, que os princípios pelos quais sabe sejam de algum modo cridos e conhecidos ainda mais do que as conclusões que são sabidas; do contrário, não terá a ciência por si, mas por acidente, na medida em que, a saber, pode acontecer que ele saiba esta conclusão por meio de alguns outros princípios e não por meio destes que não conhece mais do que a conclusão; pois é preciso que a causa seja mais poderosa do que o efeito; por isso, aquilo que é causa de conhecer deve ser mais conhecido. E assim, deste modo, foi determinado acerca da ciência.

1150. Depois, quando diz ***do contingente, porém*** etc., determina acerca dos hábitos que aperfeiçoam o intelecto acerca das coisas contingentes.

E acerca disto faz três coisas:

primeiro, mostra que há dois hábitos acerca das coisas contingentes;

segundo, determina acerca de um deles, a saber, acerca da arte, ali: ***ora, uma vez que a arte de edificar*** etc.;

terceiro, determina acerca do outro, a saber, acerca da prudência, ali: ***acerca da prudência, porém, deste modo*** etc.

Diz, portanto, primeiro que o contingente que pode comportar-se de outro modo divide-se em dois, porque algo dele é agível e algo é factível, o que se conhece por isto: que uma é a feitura e outra é

a ação.

1151. E a estas coisas podemos assentir por razões exteriores, isto é, por aquilo que foi determinado fora desta ciência, a saber, no nono livro da Metafísica; pois ali se mostrou a diferença entre a ação e a feitura; pois ação se diz a operação que permanece no próprio agente, como ver, entender e querer, ao passo que feitura se diz a operação que passa para a matéria exterior a fim de formar algo dela, como edificar, queimar e serrar. Porque, portanto, os hábitos se distinguem segundo os objetos, é consequente que o hábito que é ativo com razão, a saber, a prudência, seja outro do que o hábito factivo que é com razão, o qual é a arte, e que um deles não esteja contido sob o outro, assim como nem a ação nem a feitura estão contidas uma sob a outra, porque nem a ação é feitura nem a feitura é ação; pois distinguem-se por diferenças opostas, como é manifesto pelo que se disse.

1152. Deve-se, porém, considerar que, uma vez que o conhecimento das coisas contingentes não pode ter a certeza da verdade que repele a falsidade, por isso, quanto ao que pertence somente ao conhecimento, as coisas contingentes são deixadas de lado pelo intelecto, que é aperfeiçoado pelo conhecimento da verdade; é, porém, útil o conhecimento das coisas contingentes na medida em que é diretivo da operação humana, que é acerca das coisas contingentes. E por isso dividiu as coisas contingentes, tratando das virtudes intelectuais, somente na medida em que estão submetidas à operação humana. Por isso também só as ciências práticas são acerca das coisas contingentes enquanto são contingentes, a saber, no particular; ao passo que as ciências especulativas não são acerca das coisas contingentes senão segundo as razões universais, como acima se disse.

1153. Depois, quando diz: ***ora, uma vez que a arte de edificar*** etc., determina acerca da arte.

E primeiro acerca da própria arte segundo si mesma;

segundo, acerca da arte por comparação com o seu oposto, ali: ***a arte, portanto*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro, mostra o que é a arte;

segundo, qual é a matéria da arte, ali: ***ora, toda arte é*** etc.

Manifesta o primeiro por indução. Pois vemos que a arte de edificar é uma certa arte e, novamente, que é um certo hábito para fazer algo com razão, e não se encontra nenhuma arte à qual isto não convenha, a saber, que seja hábito factivo com razão, nem se encontra tal, isto é, hábito factivo com razão, que não seja arte; por isso é manifesto que o mesmo é a arte e o hábito factivo com razão verdadeira.

1154. Depois, quando diz: ***ora, toda arte*** etc., determina a matéria da arte.

E acerca disto faz três coisas:

primeiro, põe a matéria da arte;

segundo, mostra daquilo de que difere segundo a sua matéria, ali: ***pois nem acerca destas coisas*** etc.;

terceiro, mostra com o que convém na matéria, ali: ***e segundo certo modo*** etc.

Ora, acerca da matéria da arte há duas coisas a considerar,

a saber, a própria ação do artífice que é dirigida pela arte,

e a obra que é feita pela arte.

Há, porém, uma tríplice operação da arte:

a primeira é considerar de que modo algo deve ser feito,

a segunda é operar acerca da matéria exterior,

a terceira é constituir a própria obra.

E por isso diz que toda arte é acerca da geração, isto é, acerca da constituição e do acabamento da obra, o que primeiro põe como fim da arte, e é também acerca do artificiar, isto é, acerca da operação da arte pela qual dispõe a matéria, e é também acerca do especular de que modo algo se faz pela arte.

1155. Da parte, porém, da própria obra há duas coisas a considerar.

Das quais a primeira é que aquelas coisas que se fazem pela arte humana são contingentes, podendo ser e não ser, o que é manifesto por isto: que, quando se fazem, começam a ser de novo.

A segunda é que o princípio da geração das obras artificiais está apenas no que faz, como que extrínseco a elas, mas não no que é feito, como que intrínseco.

1156. Depois, quando diz ***pois nem acerca destas coisas*** etc., manifesta o que foi dito, mostrando a diferença da arte em relação a três coisas.

Primeiro, em relação às ciências divinas e matemáticas, que são acerca daquelas coisas que são ou se fazem por necessidade, acerca das quais não há arte.

1157. Segundo, ali: ***nem acerca destas*** etc., mostra a diferença em relação à ciência natural, que é acerca daquelas coisas que são segundo a natureza, acerca das quais não há arte; pois aquelas coisas que são segundo a natureza têm em si mesmas o princípio do movimento, como se diz no segundo livro da Física, o que não convém às obras da arte, como se disse.

1158. Terceiro, ali: ***uma vez que, porém*** etc., mostra a diferença da arte em relação à prudência. E diz que, porque a ação e a feitura são diversas entre si, é necessário que a arte seja diretiva da feitura e não da ação, da qual é diretiva a prudência.

1159. Depois, quando diz: ***e segundo certo modo*** etc., mostra com o que a arte convém na matéria. E diz que a fortuna e a arte são acerca das mesmas coisas segundo algum modo; pois ambas são acerca daquelas coisas que se fazem pelo intelecto, mas a arte com razão, a fortuna sem razão. E esta convergência Agatão designou, dizendo que a arte amou a fortuna e a fortuna a arte, na medida, a saber, em que convêm na matéria.

1160. Depois, quando diz: ***a arte, portanto*** etc., determina acerca da arte por comparação com o seu oposto. E diz que, assim como a arte, como se disse antes, é um certo hábito factivo com razão verdadeira, assim a atecnia, isto é, a inépcia, ao contrário, é um hábito factivo com razão falsa acerca do contingente que pode comportar-se de outro modo.

Lição 4: A Prudência

> *Acerca da prudência, porém, deste modo assim consideremos, examinando aqueles que dizemos prudentes. [1161]*
>
> *Ora, parece pertencer ao prudente poder aconselhar-se bem acerca das coisas boas e proveitosas para si mesmo, não segundo uma parte, por exemplo quais são úteis para a saúde ou para a força, mas para o bem viver por inteiro. [1162]*
>
> *E o sinal disto é que dizemos alguns prudentes também acerca de alguma coisa, quando raciocinam bem em vista de algum fim honesto acerca de coisas das quais não há arte. Por isso também será totalmente prudente aquele que é apto a aconselhar. [1163]*
>
> *Ora, ninguém se aconselha acerca das coisas impossíveis de comportar-se de outro modo, nem acerca das que não é possível a ele próprio agir. Por isso, se a ciência é com demonstração, mas daquelas coisas cujos princípios podem comportar-se de outro modo não há demonstração, pois todas podem também comportar-se de outro modo, e não é possível aconselhar-se acerca daquelas coisas que são por necessidade, então a prudência não será ciência nem arte. Ciência não é, porque o agível pode comportar-se de outro modo; arte não é, porque é outro o gênero da ação e da feitura. [1164]*
>
> *Resta, portanto, que ela seja um hábito ativo com razão verdadeira acerca das coisas boas e más para o homem. [1166]*
>
> *Com efeito, o fim da produção é algo distinto dela; mas o da ação nem sempre o é, pois a própria boa operação é o seu fim. [1167]*
>
> *Por isso julgamos que Péricles e outros semelhantes são prudentes, porque podem discernir o que é bom para si mesmos e para os outros; e consideramos que tais são os econômicos e os políticos. [1168]*
>
> *Daí também chamarmos a temperança por este nome, como aquela que salva a prudência. E ela salva tal estimação. Pois não corrompe nem perverte toda estimação por meio do deleitável e do triste, como, por exemplo, que o triângulo tenha ou não tenha dois ângulos iguais a dois retos, mas aquelas que dizem respeito ao operável. Com efeito, os princípios dos operáveis são aquilo em vista do que se realizam os operáveis; e, corrompido o homem pelo deleite ou pela tristeza, logo não lhe aparecerá o princípio, nem que se deva escolher e operar tudo em vista dele e por causa dele. Pois a malícia é corruptiva do princípio. Por*

> *isso, é necessário que a prudência seja um hábito com razão verdadeira, operativo acerca dos bens humanos. [1169]*
>
> *Contudo, da arte existe uma virtude, mas da prudência não existe. [1172]*
>
> *E na arte, quem peca voluntariamente é mais digno de preferência; mas quanto à prudência, é menos, como também quanto às virtudes. É manifesto, pois, que ela é uma certa virtude e não uma arte. [1173]*
>
> *Ora, havendo duas partes da alma que possuem razão, a prudência será virtude de uma delas, a opinativa; pois a opinião versa sobre o que pode ser de outro modo, assim como a prudência. Contudo, ela não é apenas um hábito com razão. E o sinal disso é que tal hábito pode cair no esquecimento, mas o da prudência não. [1174]*

1161. ***Quanto à prudência, porém, assim a tomemos*** etc. Depois que o Filósofo determinou acerca da arte, aqui determina acerca da prudência.

E primeiro mostra o que é a prudência;

segundo mostra qual é o seu sujeito, ali: ***havendo duas partes*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro mostra o que é a prudência;

segundo mostra sua diferença em relação à arte quanto à noção de virtude, ali: ***contudo, da arte*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro mostra quem é o prudente;

segundo, o que é a prudência, ali: ***ninguém, porém, delibera*** etc.

Acerca do primeiro faz três coisas.

Primeiro determina o modo de proceder. E diz que se deve tomar a prudência, quanto ao que ela é, considerando quais são chamados prudentes.

1162. Segundo, ali: ***parece, porém, próprio do prudente*** etc., mostra quais são os prudentes. E diz que ao prudente parece pertencer que seja capaz, pela faculdade do hábito, de deliberar bem acerca dos próprios bens e do que é útil, não em algum negócio particular, como, por exemplo, quais bens ou coisas úteis conduzem à saúde ou à fortaleza corporal, mas acerca daquelas coisas que são boas e úteis para que toda a vida humana seja boa.

1163. Terceiro, ali: ***e o sinal disso*** etc., manifesta o que foi dito por meio de um sinal. A saber, porque não são chamados prudentes absolutamente, mas acerca de algo determinado, aqueles que podem raciocinar bem sobre as coisas que são boas e úteis para algum fim determinado, contanto que esse fim seja bom; pois raciocinar sobre as coisas que pertencem a um fim mau é contrário à prudência, e contanto que isso seja acerca daquelas coisas das quais não há arte, pois raciocinar bem sobre coisas deste tipo não pertence à prudência, mas à arte. Se, pois, aquele que delibera bem acerca de algo particular é prudente particularmente em algum negócio, segue-se que é totalmente e absolutamente prudente aquele que delibera bem sobre as coisas que pertencem a toda a vida.

1164. Em seguida, quando diz ***ninguém, porém, delibera*** etc., mostra o que é a prudência.

E primeiro põe a definição da prudência;

segundo a manifesta por meio de sinais, ali: ***por isso, Péricles e outros semelhantes*** etc.

Acerca do primeiro faz três coisas:

primeiro mostra, a partir do que foi dito, a diferença da prudência em relação aos outros hábitos acima expostos, a saber, a ciência e a arte;

segundo conclui a definição da prudência, ali: ***resta, portanto*** etc.;

terceiro atribui a razão de algo que havia dito, ali: ***com efeito, da produção*** etc.

Diz, pois, primeiro que ninguém delibera nem sobre as coisas que são absolutamente impossíveis de ser de outro modo, nem sobre as coisas que lhe são impossíveis de realizar. Tomemos, pois, o que foi dito acima, a saber, que a ciência se dá por demonstração e, ainda, que a demonstração não pode versar sobre coisas cujos princípios podem ser de outro modo, pois, se os princípios podem ser de outro modo, também tudo o que deles decorre pode ser de outro modo (não pode acontecer, com efeito, que os princípios tenham ser mais débil do que aquilo que deles procede); juntemos, porém, a isso o que agora foi dito, a saber, que a deliberação não versa sobre as coisas que são por necessidade e que a prudência versa sobre as coisas deliberáveis, pois foi dito acima que é próprio do prudente deliberar bem; de tudo isso segue-se que a prudência não é nem ciência nem arte.

1165. E que não seja ciência, é patente por isto: que as coisas agíveis, sobre as quais versa a deliberação e acerca das quais versa a prudência, podem ser de outro modo, e sobre tais coisas não há ciência; e que a prudência não seja arte, é patente por isto: que é diferente o gênero da ação e o da produção, donde a prudência, que versa sobre as ações, difere da arte, que versa sobre as produções.

1166. Em seguida, quando diz: *resta, portanto* etc., conclui das premissas a definição da prudência. E diz que, uma vez que a prudência não é ciência, que é hábito demonstrativo acerca das coisas necessárias, e não é arte, que é hábito produtivo com razão, resta que a prudência seja um hábito ativo com razão verdadeira, não acerca das coisas produzíveis, que estão fora do homem, mas acerca dos bens e males do próprio homem.

1167. Em seguida, quando diz: ***com efeito, da produção*** etc., atribui a razão daquilo que havia dito, a saber, que a prudência é um hábito ativo acerca dos bens e males do homem. Com efeito, é manifesto que o fim da produção é sempre algo distinto da própria produção, assim como o fim da edificação é o edifício construído, do que é patente que o bem da própria produção não está no que produz, mas no produzido; assim, pois, a arte, que versa sobre as produções, não versa sobre os bens ou males do homem, mas sobre os bens ou males das coisas fabricadas. Mas o fim da ação nem sempre é algo distinto da ação, pois às vezes a boa operação, isto é, a boa ação, é o fim para ela mesma, ou também para o agente; o que, contudo, não é sempre, pois nada impede que uma ação se ordene a outra como a um fim, assim como a consideração dos efeitos se ordena à consideração da causa; ora, o fim é o bem de cada coisa, e assim é patente que o bem da ação está no próprio agente; donde a prudência, que versa sobre as ações, diz-se versar sobre os bens do homem.

1168. Em seguida, quando diz: ***por isso, Péricles*** etc., manifesta a definição proposta por dois sinais.

O primeiro deles é que, porque a prudência versa sobre os bens e males do homem, por isso julgamos que um certo indivíduo chamado Péricles e outros semelhantes são prudentes, pelo fato de poderem considerar quais sejam os bens não apenas para si mesmos, mas também para os outros; e a tais, isto é, aos que podem discernir os bens para si e para os outros, julgamos econômicos, ou seja, administradores de casas, e políticos, ou seja, governantes de cidades.

1169. O segundo sinal ele põe ali: ***daí também a temperança*** etc. E diz que, porque a prudência versa sobre os bens ou males agíveis, disso resulta que a temperança se chama em grego sophrosýne, como que salvando a mente, da qual também a prudência se diz phrónesis. Ora, a temperança, enquanto modera os deleites e as tristezas do tato, salva tal estimação, a saber, aquela que versa sobre os agíveis, que são os bens ou males do homem. E isso é patente pelo contrário, pois o deleitável e o triste, que a temperança modera, não corrompe, isto é, totalmente, nem perverte, conduzindo ao contrário, qualquer estimação, por exemplo, a especulativa, a saber, que o triângulo tenha ou não tenha três ângulos iguais a dois retos, mas o deleite e a tristeza corrompem e pervertem as estimações que versam sobre os juízos dos operáveis.

1170. De que modo se dá tal corrupção, ele mostra em seguida. Com efeito, é manifesto que os princípios dos operáveis são os fins em vista dos quais se fazem os operáveis, os quais se comportam nos operáveis assim como os princípios nas coisas demonstráveis, como se tem no segundo livro da Física; quando, porém, há um deleite ou uma tristeza veemente, parece ao homem que o melhor é aquilo por meio do qual segue o deleite e foge da tristeza, e assim, corrompido o juízo da razão, não aparece ao homem o verdadeiro fim, que é o princípio da prudência existente acerca dos operáveis, nem o apetece, nem tampouco lhe parece que se deva escolher e operar tudo em vista do verdadeiro fim, mas antes em vista do deleitável. Pois qualquer malícia, isto é, hábito vicioso, corrompe o princípio, enquanto corrompe a reta estimação sobre o fim; e a temperança impede ao máximo essa corrupção.

1171. E assim conclui, a partir dos sinais mencionados, que é necessário que a prudência seja um hábito operativo acerca dos bens humanos, com razão verdadeira.

1172. Em seguida, quando diz: *contudo, da arte* etc., mostra uma dupla diferença entre a arte e a prudência segundo a noção de virtude humana.

A primeira delas é que, acerca da arte, requer-se a virtude moral, a saber, aquela que retifica o seu uso; pois pode acontecer que alguém tenha o hábito da arte pelo qual pode edificar uma boa casa, e todavia não o queira por causa de alguma outra malícia; mas a virtude moral, por exemplo, a justiça, faz com que o artífice use retamente da sua arte. Mas, acerca do uso da prudência, não se requer alguma virtude moral; pois foi dito que os princípios da prudência são os fins, acerca dos quais se conserva a retidão do juízo pelas virtudes morais; donde a prudência, que versa sobre os bens humanos, tem necessariamente consigo unidas as virtudes morais, como aquelas que salvam os seus princípios; não, porém, a arte, que versa sobre os bens exteriores, mas, depois de já se ter a arte, requer-se ainda a virtude moral, que retifique o seu uso.

1173. A segunda diferença ele põe ali: ***e na arte, de fato*** etc. Com efeito, é manifesto que, se alguém peca na arte por sua própria vontade, é reputado melhor artífice do que se não o fizesse espontaneamente, porque então pareceria proceder de imperícia da arte; como é patente naqueles que falam incorretamente por sua própria vontade. Mas, acerca da prudência, é menos louvado quem peca voluntariamente do que quem peca involuntariamente, assim como também acerca das virtudes morais, e isso porque para a prudência se requer a retidão do apetite acerca dos fins, para que lhe estejam salvos os seus princípios. Do que é patente que a prudência não é arte, como que consistindo apenas na verdade da razão, mas é virtude à maneira das virtudes morais, requerendo a retidão do apetite.

1174. Em seguida, quando diz: ***havendo duas partes*** etc., mostra qual é o sujeito da prudência. E diz que, sendo duas as partes da alma racional, das quais uma se chama científica e a outra raciocinativa ou opinativa, é manifesto que a prudência é virtude de uma destas, a saber, da opinativa; pois a opinião versa sobre as coisas que podem ser de outro modo, assim como também a prudência. E, contudo, embora a prudência esteja nesta parte da razão como em seu sujeito, razão pela qual se diz virtude intelectual, todavia ela não é apenas com a razão, como a arte ou a ciência, mas requer a retidão do apetite. E o sinal disso é que o hábito que está apenas na razão pode ser entregue ao esquecimento, como a arte e a ciência, a não ser que seja um hábito natural, como o intelecto; a prudência não é entregue ao esquecimento pelo desuso, mas é abolida quando cessa o apetite reto, o qual, enquanto permanece, faz com que a razão se exercite continuamente acerca das coisas que são da prudência, de modo que o esquecimento não pode insinuar-se.

Lição 5: O Entendimento e a Sabedoria

> *Ora, uma vez que a ciência é uma estimação acerca dos universais e das coisas que são por necessidade, e que há princípios das coisas demonstráveis e de toda a ciência (pois a ciência se dá com razão), do princípio do cognoscível não haverá nem ciência, nem arte, nem prudência. Pois o cognoscível é demonstrável, ao passo que estas versam sobre coisas contingentes, que podem ser de outro modo. Nem tampouco há sabedoria destas coisas; pois é próprio do sábio ter demonstração de certas coisas. Se, pois, aquelas coisas nas quais dizemos o verdadeiro e de modo algum mentimos, acerca das coisas que não podem ou também podem ser de outro modo, são a ciência e a prudência, e a sabedoria e o intelecto, e nenhum destes três pode versar sobre tais princípios (e chamo os três: prudência, ciência, sabedoria), resta, portanto, que o intelecto seja dos princípios. [1175]*
>
> *Ora, atribuímos a sabedoria, nas artes, às artes mais exatas, como, por exemplo, chamamos Fídias, o escultor em pedra, de sábio, e Policleto, o estatuário. Aqui, pois, nada mais significamos por sabedoria senão que ela é a virtude da arte. [1180]*
>
> *Julgamos, porém, que alguns são sábios totalmente, não segundo uma parte nem sábios em alguma outra coisa, assim como Homero diz na Margite: A este nem cavador nem lavrador os deuses puseram, nem sábio em qualquer outra coisa. Por isso, é manifesto que a sabedoria será a mais exata das ciências. [1181]*
>
> *É preciso, pois, que o sábio não apenas saiba as coisas que procedem dos princípios, mas também diga o verdadeiro acerca dos próprios princípios. Por isso, a sabedoria será intelecto e ciência.*

1175. ***Ora, uma vez que a ciência versa sobre os universais*** etc. Depois que o Filósofo determinou acerca das virtudes intelectuais que aperfeiçoam o intelecto acerca das coisas que procedem dos princípios, aqui determina acerca das virtudes intelectuais que aperfeiçoam o intelecto acerca dos próprios princípios.

E acerca disto faz duas coisas.

E primeiro determina acerca do intelecto, que versa sobre os princípios da demonstração;

segundo determina acerca da sabedoria, que versa sobre os princípios dos entes, ali: ***a sabedoria, porém, nas artes*** etc.

Mostra, pois, primeiro que, além das outras virtudes intelectuais, é necessário que haja um intelecto acerca dos princípios da demonstração. Com efeito, a ciência é uma certa estimação acerca dos universais e das coisas que são por necessidade (pois os particulares e os contingentes não podem alcançar a certeza da ciência, porque não são conhecidos senão enquanto caem sob o sentido),

1176. deve-se, em terceiro lugar, considerar acerca da ciência que, das coisas que se demonstram e da própria ciência, que versa sobre as coisas demonstráveis, é necessário que haja certos princípios (o que é patente disto: que a ciência se dá com razão demonstrativa que procede dos princípios às conclusões); porque, pois, assim se comporta acerca da ciência, é necessário que dos princípios da ciência não haja nem ciência, nem arte, nem prudência, das quais já se falou.

1177. Que, porém, destes não haja ciência, é evidente, porque aquilo de que há ciência é demonstrável, ao passo que os primeiros princípios das demonstrações não são demonstráveis, do contrário se procederia ao infinito. E que destes princípios não haja arte ou prudência, é evidente pelo fato de que estas duas virtudes versam sobre aquilo que pode ser de outra maneira, o que não se pode dizer dos princípios da demonstração; é preciso, com efeito, que estes sejam mais certos do que as conclusões, que são por necessidade. Disto também é evidente que destes princípios não pode haver sabedoria, que é outra virtude intelectual da qual se falará depois; pois pertence ao sábio ter demonstração acerca de algumas coisas, isto é, das primeiras causas dos entes, ao passo que os princípios são indemonstráveis, como foi dito.

1178. Se, portanto, as virtudes intelectuais pelas quais assim dizemos o verdadeiro que nelas nunca subjaz a falsidade, seja acerca das coisas necessárias que não podem ser de outra maneira, seja acerca das contingentes, são estes hábitos, a ciência, a prudência sob a qual compreende a arte que também versa sobre as coisas contingentes, e ainda a sabedoria e o intelecto, uma vez que nenhum dos três que são a prudência, a sabedoria e a ciência pode versar sobre os princípios indemonstráveis, como fica evidente pelo que precede, resta que destes princípios haja o intelecto.

1179. Toma-se, porém, aqui o intelecto não pela própria potência intelectiva, mas por um certo hábito pelo qual o homem, em virtude da luz do intelecto agente, conhece naturalmente os princípios indemonstráveis. E o nome é bastante adequado: pois princípios deste gênero são conhecidos imediatamente uma vez conhecidos os termos; conhecido, com efeito, o que é o todo e o que é a parte, sabe-se logo que todo o todo é maior que sua parte; ora, diz-se intelecto (*intellectus*) por aquilo que lê dentro (*intus legit*), intuindo a essência da coisa, donde também no terceiro livro *Da alma* se diz que o objeto próprio do intelecto é o que a coisa é; e assim convenientemente se denomina intelecto o conhecimento dos princípios que se tornam logo conhecidos uma vez conhecido o que a coisa é acerca dos termos.

1180. Em seguida, quando diz ***a sabedoria, porém*** etc., trata da sabedoria.

E primeiro mostra o que é a sabedoria;

segundo infere um certo corolário do que foi dito, ali: ***é preciso, portanto, que o sábio*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro mostra o que se chama sabedoria tomada em sentido particular

e segundo, a partir disto, o que é a sabedoria em sentido absoluto, ali: ***que haja, porém, alguns*** etc.

Diz, portanto, primeiro que, entre as artes, atribuímos o nome de sabedoria às artes mais certas, isto é, àquelas que, conhecendo as primeiras causas no gênero de algum artefato, dirigem as outras artes que versam sobre o mesmo gênero; assim como a arte arquitetônica dirige os que operam manualmente, e segundo este modo dizemos que Fídias foi um sábio lapidário, isto é, cortador de pedras, e Policleto um sábio estatuário, isto é, fazedor de estátuas. Aqui não dizemos que a sabedoria seja outra coisa senão a virtude da arte, isto é, o que há de último e mais perfeito na arte, quando, a saber, alguém atinge aquilo que é o último e mais perfeito na arte: pois isto é a virtude de cada coisa, como se diz no primeiro livro *Do céu e do mundo*.

1181. Em seguida, quando diz: ***que haja, porém, alguns*** etc., mostra o que é a sabedoria dita em sentido absoluto. E diz que, assim como julgamos alguns serem sábios em algum artefato, assim também julgamos alguns serem sábios totalmente, isto é, a respeito de todo o gênero dos entes e não segundo alguma parte, mesmo que não sejam sábios acerca de algum outro artefato, como Homero diz de um certo homem que os deuses o haviam feito não cavador nem arador nem sábio em algum outro artefato particular, mas sábio em sentido absoluto. Donde é manifesto que, assim como aquele que é sábio em algum artefato é o mais certo naquela arte, assim aquela que é sabedoria em sentido absoluto é a mais certa entre todas as ciências, na medida em que atinge os primeiros princípios dos entes, que em si mesmos são os mais conhecidos, ainda que alguns deles, a saber, os imateriais, sejam menos conhecidos quanto a nós; ora, os princípios mais universais são também quanto a nós mais conhecidos, como aqueles que pertencem ao ente enquanto ente, cujo conhecimento pertence à sabedoria dita em sentido absoluto, como fica evidente no quarto livro da *Metafísica*.

1182. Em seguida, quando diz: ***é preciso, portanto*** etc., infere um certo corolário do que foi dito. E diz que, porque a sabedoria é a mais certa, ao passo que os princípios das demonstrações são mais certos do que as conclusões, é preciso que o sábio não somente saiba aquilo que se conclui dos princípios das demonstrações acerca daquilo que considera, mas também que diga o verdadeiro acerca dos próprios princípios, não porém que os demonstre, mas na medida em que pertence ao sábio dar a conhecer as coisas comuns, por exemplo o todo e a parte, o igual e o desigual e outras deste gênero, as quais, uma vez conhecidas, logo se tornam conhecidos os princípios das demonstrações; donde também pertence a tal sábio disputar contra os que negam os princípios, como fica evidente no quarto livro da *Metafísica*.

1183. Assim, portanto, conclui ademais que a sabedoria, na medida em que diz o verdadeiro acerca dos princípios, é intelecto, mas na medida em que sabe aquilo que se conclui dos princípios, é ciência. Distingue-se, todavia, da ciência tomada comumente, por causa da eminência que possui entre as outras ciências; é, com efeito, uma certa virtude de todas as ciências.

Lição 6: A Sabedoria, a Principal Virtude Intelectual

> *E como tendo a supremacia, é a ciência das coisas mais dignas de honra. É, com efeito, inconveniente se alguém julga que a ciência política ou a prudência sejam a mais excelente, se o homem não é o melhor das coisas que há no mundo. [1184]*
>
> *Ora, se o saudável e o bom são diferentes para os homens e para os peixes, ao passo que o branco e o reto são sempre os mesmos, então todos diriam que o sábio é sempre o mesmo, mas o prudente é diferente. Pois quem especula bem cada coisa acerca de si mesmo seria dito prudente, e a ele se concederia a prudência. Por isso também dizem que certos animais são prudentes, a saber, todos os que parecem ter, acerca da própria vida, a capacidade de prover a si mesmos. Será, porém, manifesto que a sabedoria e a política não são a mesma coisa; pois, se chamam sabedoria aquela que versa sobre as coisas úteis a si mesmos, haverá muitas sabedorias; pois não há uma só acerca do bem de todos os animais, mas outra acerca de cada um, se não há também uma só medicina acerca de todos os entes. [1187]*
>
> *Se, porém, é porque o homem é o melhor dos outros animais, nada difere. Pois há outras coisas muito mais divinas que o homem segundo a natureza, por exemplo as coisas mais manifestas de que o mundo é constituído. [1189]*
>
> *Do que foi dito é manifesto que a sabedoria é ciência e intelecto das coisas mais dignas de honra por natureza. [1190]*
>
> *Por isso dizem que Anaxágoras, Tales e outros semelhantes são de fato sábios, mas não prudentes, ao verem que ignoram o que lhes é proveitoso; e dizem que eles sabem coisas supérfluas, admiráveis, difíceis e divinas. Inúteis, porém, porque não buscam os bens humanos. [1191]*
>
> *A prudência, porém, versa sobre as coisas humanas e sobre aquelas acerca das quais é possível deliberar; pois dizemos que a obra máxima do prudente é deliberar bem, ora, ninguém delibera sobre as coisas impossíveis de serem de outra maneira nem sobre quaisquer coisas para as quais não há algum fim que seja aqui um bem realizável. Mas, em sentido absoluto, é bom conselheiro aquele que, segundo o raciocínio, conjectura o que é o melhor a ser realizado*

> *pelo homem. [1193]*
>
> *Pois a prudência não versa somente sobre os universais, mas é preciso que também conheça os singulares; pois é ativa, ora, a ação versa sobre os singulares. Por isso também alguns que não têm ciência são mais ativos em certas coisas do que alguns que têm, e são peritos em outras. Pois, se alguém sabe que as carnes leves são de boa digestão e saudáveis, mas ignora quais são leves, não produzirá a saúde, mas quem sabe que as carnes das aves são leves e saudáveis produzirá mais. Ora, a prudência é ativa, por isso é preciso ter ambas ou esta em maior grau. [1194]*

1184. ***E como tendo a supremacia*** etc. Depois que o Filósofo tratou de cada uma das virtudes intelectuais, aqui mostra qual é a principal entre elas.

E primeiro mostra qual é a principal em sentido absoluto;

segundo, qual é a principal no gênero das coisas realizáveis humanas, ali: ***haverá, porém, também aqui uma certa*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro mostra que a sabedoria é em sentido absoluto a principal entre todas;

segundo infere um certo corolário do que foi dito, manifestando por um certo sinal aquilo que foi dito, ali: ***por isso Anaxágoras*** etc.

Acerca do primeiro faz três coisas:

primeiro propõe o que pretende;

segundo exclui o erro contrário, ali: ***pois é inconveniente*** etc.;

terceiro conclui a verdade, ali: ***do que foi dito é manifesto*** etc.

Diz, portanto, primeiro que a sabedoria não é uma ciência qualquer, mas a ciência das coisas mais dignas de honra, isto é, das divinas, como se ela tivesse a função de cabeça entre todas as ciências. Pois, assim como pelos sentidos, que estão na cabeça, são dirigidos os movimentos e as operações de todos os outros membros, assim a sabedoria dirige todas as outras ciências, uma vez que todas as outras supõem dela os seus princípios.

1185. Em seguida, quando diz: ***pois é inconveniente*** etc., exclui o erro de alguns que atribuíam a primazia entre todas as ciências à política, pela qual é governada a multidão, ou à prudência, pela qual alguém governa a si mesmo, atendendo mais à utilidade do que à dignidade da ciência; pois as ciências especulativas, como se diz no início da *Metafísica*, não são buscadas como úteis para algo, mas como dignas de honra por si mesmas.

Donde, acerca disto faz duas coisas:

primeiro exclui este erro;

segundo remove uma certa objeção, ali: ***se, porém, é porque o melhor*** etc.

Acerca do primeiro apresenta duas razões.

1186. Acerca da primeira delas diz que é inconveniente que alguém julgue que a política ou a prudência seja a ciência mais excelente, isto é, a melhor entre as ciências, o que de fato não poderia ser a não ser que o homem fosse o melhor das coisas que há no mundo; pois uma ciência é melhor e mais digna de honra do que outra pelo fato de versar sobre coisas melhores e mais dignas de honra, como se diz no primeiro livro *Da alma*. Ora, é falso que o homem seja o melhor das coisas que há no mundo. Logo, nem a política nem a prudência, que versam sobre as coisas humanas, são as melhores entre as ciências.

1187. Apresenta a segunda razão ali: ***se, de fato, o saudável*** etc. Esta procede do fato de que há certas coisas cuja noção consiste numa proporção e relação a algo, e por isso as coisas deste gênero não podem ser as mesmas quanto a tudo, como fica evidente que não é o mesmo o saudável e o bom para os homens e para os peixes; outras, porém, dizem-se em sentido absoluto, como o branco entre as cores e o reto entre as figuras; e porque a sabedoria versa sobre aquelas coisas que em si e em sentido absoluto são tais (versa, com efeito, sobre as primeiras dos entes), é preciso que por todos se diga que é o mesmo aquilo que é sábio em todas as coisas e que é a mesma a sabedoria em sentido absoluto a respeito de todas; mas aquilo que é prudente é preciso que seja diverso conforme os diversos, pelo fato de que a prudência se diz segundo uma proporção e relação a algo. Pois aquele que pode especular bem cada uma das coisas que pertencem a si mesmo diz-se prudente, e a tal se concede ou atribui a prudência. E daí vem que, por uma certa semelhança, os homens dizem que certos animais são prudentes, a saber, todos aqueles que parecem ter uma certa capacidade de prover à própria vida, não porém pela razão, o que propriamente pertence à prudência. Assim, portanto, é manifesto que a sabedoria, que é a principal entre todas, não é o mesmo que a política;

1188. pois, se puséssemos que aquela ciência que versa sobre as coisas úteis, tal como é a política, fosse a sabedoria que é a cabeça de todas, seguir-se-ia que haveria muitas sabedorias; pois não pode haver uma só noção acerca daquilo que é bom para todos os animais, mas é preciso que acerca de cada um dos animais haja outra consideração que considere o que é bom para cada qual; e a mesma razão vale para a medicina, que não pode ser uma só para todos; pois foi dito acima que, assim como o saudável, também o bom é diverso para os homens e para os peixes; ora, é preciso que haja uma só sabedoria, porque a ela pertence considerar aquilo que é comum a todos os entes. Donde resta que a política, que é governativa da multidão humana, não pode ser a sabedoria em sentido absoluto, e muito menos a prudência dita comumente, que é governativa de um só.

1189. Em seguida, quando diz: ***se, porém, é porque*** etc., exclui uma certa objeção. Pois alguém poderia dizer que a política ou a prudência, sendo acerca das coisas humanas, é a principal, porque o homem é mais excelente entre os outros animais. Mas isto em nada importa para o

propósito, porque certas outras coisas, segundo a sua natureza, são muito mais divinas que o homem por causa de sua excelência. E, para não falarmos de Deus e das substâncias separadas, que não estão sujeitas aos sentidos, mesmo aquelas coisas que são as mais manifestas ao sentido, de que o mundo é constituído, a saber, os corpos celestes, são superiores ao homem, quer comparemos corpo a corpo, quer comparemos as substâncias motoras à alma humana.

1190. Em seguida, quando diz: ***do que foi dito é manifesto*** etc., conclui a verdade pretendida, a saber, que a sabedoria é ciência e intelecto, como antes foi dito, não acerca de quaisquer coisas, mas acerca das mais dignas de honra, e isto fica manifestado pelo que foi dito, porque, se alguma ciência fosse mais digna de honra, isto conviria principalmente à política e à prudência, o que acima foi refutado.

1191. Em seguida, quando diz: ***por isso Anaxágoras*** etc., infere um certo corolário do que precede, pelo qual se manifestam algumas coisas que foram ditas.

E acerca disto faz duas coisas:

primeiro introduz o corolário;

segundo manifesta uma certa parte dele, ali: ***pois a prudência não*** etc.

Diz, portanto, primeiro que, porque a prudência versa sobre os bens humanos, ao passo que a sabedoria versa sobre aquilo que é melhor que o homem, daí vem que os homens dizem que Anaxágoras e um certo outro filósofo que se chamava Tales e outros semelhantes são de fato sábios, mas não prudentes, pelo fato de que os homens os veem ignorar aquilo que lhes é útil, e dizem que eles sabem certas coisas supérfluas, isto é, inúteis, e admiráveis, como que excedendo o conhecimento comum dos homens, e difíceis, porque necessitam de diligente investigação, e divinas por causa da nobreza da natureza.

1192. Apresenta, porém, especialmente o exemplo de Tales e Anaxágoras, que especialmente sobre isto foram repreendidos. Pois, quando Tales saía de casa para contemplar os astros, caiu numa cova; e enquanto ele se lamentava, disse-lhe uma velha: *Tu, ó Tales, que não podes ver o que está diante dos pés, e julgas conhecer o que está no céu?* Anaxágoras também, sendo nobre e rico, deixou os bens paternos aos seus e entregou-se à especulação das coisas naturais, não se importando com as coisas políticas, donde era repreendido como negligente; e a quem lhe dizia: *não te importa a pátria?*, respondeu: *a pátria me importa muitíssimo*, mostrando o céu.

1193. Por isso, pois, os homens dizem que eles sabem coisas inúteis, porque não investigam acerca dos bens humanos. Por isso também não se dizem prudentes; pois a prudência versa sobre os bens humanos, acerca dos quais é possível deliberar; ora, a obra máxima do prudente parece ser deliberar bem, mas ninguém delibera sobre as coisas necessárias, que é impossível serem de outra maneira, de cujo gênero são as coisas divinas que os sábios sobreditos consideram, nem tampouco pode haver deliberação sobre quaisquer coisas não ordenadas a algum fim que seja um bem realizável, sobre as quais consideram as ciências especulativas, mesmo que versem sobre as coisas corruptíveis. Ora, é bom conselheiro em sentido absoluto, e por consequência prudente, aquele que, raciocinando, pode conjecturar o que é o melhor a ser realizado pelo homem.

1194. Em seguida, quando diz: ***pois a prudência não*** etc., manifesta algo que dissera, atribuindo, a saber, a razão pela qual a prudência versa sobre as coisas realizáveis. Pois a prudência não considera somente os universais, nos quais não há ação; mas é preciso que conheça os singulares, pelo fato de que é ativa, isto é, princípio do agir, ora, a ação versa sobre os singulares. E daí vem que alguns, não tendo a ciência dos universais, são mais ativos acerca de certas coisas particulares do que aqueles que têm a ciência universal, pelo fato de serem peritos em outras particulares. Por exemplo, se algum médico sabe que as carnes leves são de boa digestão e saudáveis, mas ignora quais carnes sejam leves, não poderá produzir a saúde; mas aquele que sabe que as carnes das aves são leves e saudáveis poderá curar mais. Porque, portanto, a prudência é razão ativa, é preciso que o prudente tenha ambos os conhecimentos, a saber, tanto o dos universais quanto o dos particulares; ou, se lhe acontece ter somente um deles, deve antes ter este, a saber, o conhecimento dos particulares, que estão mais próximos da operação.

Lição 7: A Prudência, a Principal Virtude nos Assuntos Humanos

> *Haverá, porém, também aqui certamente uma certa ciência arquitetônica. [1195]*
>
> *Ora, a política e a prudência são realmente o mesmo hábito, embora não sejam o mesmo quanto ao seu ser. [1196]*
>
> *Daquilo que diz respeito à cidade, uma parte é como que a prudência arquitetônica legisladora, e a outra, que se ocupa dos singulares, tem o nome comum de política. Esta última é ativa e deliberativa, pois o decreto é algo operável; por isso é como que o extremo (ou: os extremos). Por essa razão dizem que somente estes se ocupam dos assuntos civis, pois somente eles agem, à maneira dos trabalhadores manuais. [1197]*
>
> *Ora, parece que a prudência é sobretudo aquela que se ocupa de si próprio e de um só. E ela retém o nome comum, prudência; das outras, porém, uma é a econômica, outra a legisladora e outra a política, e destas uma é deliberativa e outra judicativa. [1199]*
>
> *Portanto, saber o que é vantajoso para si próprio será certamente uma certa espécie de conhecimento, mas comporta muita diferença. [1202]*
>
> *E parece que aquele que sabe e se exercita nas coisas que dizem respeito a si próprio é prudente, ao passo que os políticos se ocupam de muitas coisas. [1203]*
>
> *Por essa razão, também Eurípides diz: De que modo eu poderia ser prudente, eu que podia estar desocupado e, contado entre muitos, participar igualmente do serviço militar? [1204]*
>
> *Pois parecem ocupar-se de coisas supérfluas e fazer algo além do necessário. Com efeito, os homens buscam para si próprios o bem e julgam que devem fazer isto. Desta opinião, portanto, provém que estes sejam prudentes.*

> *Embora talvez não seja possível alcançar o bem de si próprio sem a economia nem sem a urbanidade. Além disso, de que modo se deve dispor as coisas que dizem respeito a si próprio permanece obscuro e deve ser examinado. [1206]*
>
> *Sinal do que foi dito é também que os jovens se tornam geômetras e instruídos e sábios em tais matérias, mas não parece que se tornem prudentes. A causa é que a prudência também versa sobre os singulares, que se tornam conhecidos pela experiência; ora, o jovem não tem experiência, pois é a quantidade de tempo que produz a experiência. [1208]*
>
> *Pois também isto alguém há de considerar: por que motivo um menino pode tornar-se matemático, mas não sábio ou físico. Será porque estas coisas se conhecem por abstração, ao passo que os princípios daquelas provêm da experiência? E estas os jovens não creem, mas apenas as repetem, ao passo que o que é aquilo de que trata a matemática não lhes é obscuro. [1209]*
>
> *Além disso, o erro na deliberação pode dar-se ou acerca do universal ou acerca do singular: ou porque todas as águas paradas são nocivas, ou porque esta água é parada. [1212]*
>
> *Ora, que a prudência não é ciência, é manifesto; pois ela versa sobre o extremo, como foi dito, porque o operável é de tal natureza. [1213]*
>
> *Alcançáveis (ou: atingíveis), portanto, pelo intelecto. Com efeito, o intelecto versa sobre os termos dos quais não há razão demonstrativa, ao passo que ela versa sobre o extremo, do qual não há ciência, mas sentido — não aquele dos sensíveis próprios, mas aquele pelo qual percebemos, nas matemáticas, o triângulo extremo; pois também ali há de parar. Mas este é antes um sentido do que prudência, embora daquela seja outra espécie. [1214]*
>
> *Ora, indagar e deliberar diferem, pois o deliberar é um certo indagar. [1216]*

1195. ***Haverá, porém, também aqui certamente uma certa*** etc. Depois que o Filósofo mostrou o que é, absolutamente, o principal entre todas as virtudes intelectuais, aqui mostra o que é o principal acerca das coisas humanas.

E primeiro mostra o seu propósito;

segundo, esclarece algo que dissera acima, ali: ***sinal, porém, disto é*** etc.

Acerca do primeiro faz três coisas;

primeiro propõe o que pretende;

segundo, esclarece o seu propósito, ali: ***ora, também a política*** etc.;

terceiro, exclui um certo erro, ali: ***e parece que aquele que acerca de si próprio*** etc.

Diz, portanto, primeiro que, embora no conhecimento das coisas humanas não consista a sabedoria que é, absolutamente, a principal entre todas, todavia há uma certa razão ou conhecimento arquitetônico, isto é, principativo e dominativo, aqui, isto é, no gênero das coisas humanas.

1196. Em seguida, quando diz: ***ora, também a política*** etc., esclarece o seu propósito, distinguindo as coisas que pertencem ao conhecimento das coisas humanas.

E primeiro distingue a política e a prudência;

segundo, determina acerca da política, ali: ***daquilo que diz respeito à cidade*** etc.;

terceiro, determina acerca da prudência, ali: ***ora, parece que também a prudência*** etc.

Diz, portanto, primeiro que a política e a prudência são o mesmo hábito quanto à substância, porque ambas são a razão reta das coisas a fazer acerca dos bens ou males humanos, mas diferem quanto à razão; pois a prudência é a razão reta das coisas a fazer acerca dos bens ou males de um só homem, isto é, de si próprio, ao passo que a política acerca dos bens ou males de toda a multidão civil; do que se vê que a política está para a prudência assim como a justiça legal está para a virtude, como foi dito acima, no quinto livro. Postos, porém, os dois extremos, entende-se o meio, a saber, a econômica, que é o meio entre um só homem e a cidade.

1197. Em seguida, quando diz: ***daquilo que diz respeito à cidade*** etc., determina acerca da política. E a distingue em duas partes, dizendo que daquele hábito que se ocupa de toda a cidade uma parte é como que a prudência arquitetônica, que se chama legisladora (pois se diz arte arquitetônica aquela que determina para as outras o que se deve fazer; por isso os príncipes que impõem a lei aos seus súditos estão, nas coisas civis, assim como os arquitetos nas coisas artificiais, e por isso a própria legisladora, isto é, a razão reta segundo a qual os príncipes estabelecem leis retas, se chama prudência arquitetônica), e a outra parte da política se chama, com o nome comum, política, a saber, aquela que consiste acerca dos singulares operáveis; pois as leis comparam-se às obras humanas assim como os universais aos particulares, como foi dito, no quinto livro, acerca dos justos legais. E assim como a legisladora é preceptiva, assim também a política é ativa e conservadora daquilo que é estabelecido pela lei;

1198. e isto é manifesto, porque a esta política executiva pertence o decreto: que não é outra coisa senão a aplicação da razão universal a algum particular operável, pois não se diz decreto senão acerca de algo operável; e porque todo operável é singular, daí que o decreto é de algum extremo, isto é, singular, que se diz extremo porque a partir dele começa o nosso conhecimento a proceder para os universais, e nele termina no caminho da descida; pode-se também chamar extremo o próprio decreto, porque é a aplicação da lei universalmente estabelecida ao singular operável. E porque essa executiva da lei estabelecida retém para si o nome comum de política, daí que só aqueles que executam as leis estabelecidas se dizem ocupar-se dos assuntos civis, porque só eles agem nas coisas civis assim como os trabalhadores manuais, isto é, os artífices manuais, nas coisas artificiais, e comparam-se aos legisladores assim como aos arquitetos.

1199. Em seguida, quando diz: ***ora, parece*** etc., trata da prudência.

E primeiro mostra o que se deve chamar prudência;

segundo, infere um certo corolário do que foi dito, ali: ***uma certa espécie, portanto*** etc.

Diz, portanto, primeiro que, embora a política, tanto a legisladora quanto a executiva, seja prudência, todavia parece ser sobretudo prudência aquela que se ocupa de um só, a saber, de si próprio. E tal razão governativa de si próprio retém para si o nome comum de prudência, porque as outras partes da prudência têm nomes próprios pelos quais são nomeadas;

pois uma delas se chama econômica, isto é, a prudência dispensadora da casa,

outra, porém, se chama legisladora, isto é, a prudência de estabelecer leis;

outra, por sua vez, é a política, isto é, a prudência de executar as leis,

e cada uma destas se divide em deliberativa e judicativa, pois é preciso, nas coisas a fazer, primeiro encontrar algo pela inquirição do conselho, segundo julgar acerca das coisas encontradas.

1200. Deve-se, porém, considerar que, como foi dito acima, a prudência não está somente na razão, mas tem algo no apetite; portanto, todas as coisas de que aqui se faz menção são espécies da prudência na medida em que não consistem somente na razão, mas têm algo no apetite; pois, na medida em que estão somente na razão, chamam-se certas ciências práticas, a saber, a ética, a econômica e a política.

1201. Deve-se também considerar que, porque o todo é mais principal do que a parte e, por consequência, a cidade do que a casa e a casa do que um só homem, é preciso que a prudência política seja mais principal do que a econômica e esta do que aquela que é diretiva de si próprio; por isso também a legisladora é a mais principal entre as partes da política e, absolutamente, a mais preeminente acerca de todas as coisas humanas a fazer.

1202. Em seguida, quando diz: ***uma certa espécie, portanto*** etc., infere um certo corolário do que foi dito. E diz que, visto que a prudência que se ocupa de si próprio é uma parte da prudência comum, segue-se que saber as coisas que são boas para si próprio, o que pertence a esta prudência, seja uma certa espécie de conhecimento humano, que comporta muita diferença, ou das outras espécies de conhecimento humano, ou por causa da diversidade das coisas que pertencem a um só homem.

1203. Em seguida, quando diz: ***e parece que aquele que acerca de si próprio*** etc., exclui um certo erro.

E primeiro o expõe;

segundo, apresenta a sua prova, ali: ***por essa razão, também Eurípides*** etc.;

terceiro, resolve, refutando o erro, ali: ***embora talvez*** etc.

Diz, portanto, primeiro que a alguns parece que só é prudente aquele que tem ciência e exercício acerca das coisas que pertencem a si próprio, ao passo que aqueles que são políticos não parecem ser prudentes, mas antes ocupados em muitas coisas, isto é, imiscuindo-se em muitas, a saber, naquelas que pertencem à multidão.

1204. Em seguida, quando diz ***por essa razão, também Eurípides*** etc., apresenta a prova do referido erro. E primeiro, na verdade, pelo dito do poeta Eurípides, que introduz alguém que milita por sua cidade dizendo o seguinte: De que modo eu seria prudente, eu que, isto é, a mim, podia estar desocupado, isto é, quando eu não tratasse dos meus próprios negócios, mas, estando contado entre muitos, participo do serviço militar igual a mim e aos outros?

1205. Segundo, ali: ***pois supérfluas coisas*** etc., apresenta uma razão para o mesmo. E diz que alguns dizem que os políticos não são prudentes, como que supérfluos, isto é, dedicando-se a coisas vãs, e como que fazendo algo além do que lhes diz respeito. Pois os homens, por causa do amor privado que desordenadamente têm por si próprios, buscam somente aquilo que é bom para si próprios e julgam que somente isto deve cada um fazer, a saber, aquilo que é bom para si. E desta opinião dos homens provém que só sejam prudentes aqueles que se dedicam aos próprios negócios.

1206. Em seguida, quando diz ***embora talvez*** etc., exclui este erro. E diz que o próprio bem de cada pessoa singular não pode existir sem a economia, isto é, sem a reta dispensação da casa, nem sem a urbanidade, isto é, sem a reta dispensação da cidade, assim como nem o bem da parte pode existir sem o bem do todo. Por isso é manifesto que os políticos e os econômicos não se dedicam a algo supérfluo, mas àquilo que pertence a si próprios.

1207. Contudo, a prudência política e econômica não bastam sem a prudência das coisas próprias, porque, uma vez retamente disposta a cidade e a casa, ainda permanece obscuro de que modo é preciso dispor aquilo que pertence a si mesmo; e por isso é preciso atender a isto pela prudência que se ocupa do próprio bem.

1208. Em seguida, quando diz: ***e um sinal disto*** etc., esclarece algo que foi dito acima, a saber, que a prudência não se ocupa somente dos universais, mas também dos singulares.

E a respeito disto faz duas coisas:

primeiro, mostra o que se propõe;

segundo, a partir disto compara a prudência à ciência e ao intelecto, ali: ***ora, é claro que a prudência*** etc.

Quanto ao primeiro, apresenta duas razões.

A respeito da primeira delas faz duas coisas:

primeiro, manifesta o que se propõe por meio de um certo sinal;

segundo, a respeito disto introduz uma certa questão, ali: ***porque também isto alguém*** etc.

Diz, pois, primeiro que um sinal daquilo que foi dito acima, a saber, que a prudência não se ocupa somente dos universais, mas também dos particulares, é que os jovens tornam-se geômetras e instruídos, isto é, instruídos nas ciências disciplinares ou matemáticas, e tornam-se sábios em tais coisas, isto é, atingindo a perfeição e o termo dessas ciências; não parece, porém, que um jovem se torne prudente. A causa disto é que a prudência se ocupa dos singulares, que se tornam conhecidos por nós pela experiência; mas o jovem não pode ser experiente, porque para a experiência se requer muito tempo.

1209. Em seguida, quando diz: ***porque também isto*** etc., levanta a respeito disto uma questão, a saber, por que o menino poderia tornar-se matemático, mas não pode tornar-se sábio, isto é, metafísico, ou físico, isto é, filósofo natural. E a isto responde, quanto ao filósofo natural, que estas coisas, a saber, as matemáticas, são conhecidas por abstração das coisas sensíveis, das quais há experiência, e por isso não se requer muito tempo para conhecer tais coisas; mas os princípios das coisas naturais, que não são abstraídos das coisas sensíveis, são considerados pela experiência, para a qual se requer muito tempo.

1210. Quanto à sabedoria, acrescenta que os jovens não creem, isto é, não atingem com a mente, as coisas sapienciais, a saber, as metafísicas, ainda que as digam com a boca; mas, a respeito das matemáticas, não lhes é obscuro o que uma coisa é. A razão disto é que as noções das matemáticas são de coisas imagináveis, ao passo que as coisas sapienciais são puramente intelectuais; os jovens, porém, podem facilmente apreender aquilo que cai sob a imaginação, mas àquelas coisas que excedem o sentido e a imaginação não chegam com a mente, porque ainda não têm o intelecto robusto e exercitado para tais considerações, quer por causa da pouca idade, quer por causa das muitíssimas mudanças da natureza.

1211. Haverá, pois, aqui uma ordem apropriada de aprender, a saber, que primeiro os meninos sejam instruídos nas coisas lógicas, porque a lógica ensina o método de toda a filosofia;

segundo, devem ser instruídos nas matemáticas, que nem precisam de experiência nem transcendem a imaginação;

terceiro, nas coisas naturais, que, ainda que não excedam o sentido e a imaginação, requerem contudo experiência;

quarto, nas coisas morais, que requerem tanto experiência quanto um ânimo livre das paixões, como se estabeleceu no primeiro livro;

quinto, nas coisas sapienciais e divinas, que transcendem a imaginação e requerem um intelecto robusto.

1212. Apresenta a segunda razão ali: ***além disso, o erro*** etc. Foi dito, com efeito, que a obra do prudente é deliberar bem; ora, no deliberar acontece errar de dois modos,

de um modo, a respeito do universal: por exemplo, se é verdade que todas as águas paradas são nocivas;

de outro modo, a respeito do singular: por exemplo, se esta água é parada;

portanto, é preciso que a prudência seja diretiva tanto a respeito dos universais quanto a respeito dos singulares.

1213. Em seguida, quando diz: ***ora, é claro que a prudência*** etc., compara a prudência, segundo o que foi dito antes,

primeiro, com a ciência;

segundo, com o intelecto, ali: ***a ciência e a prudência têm alguma afinidade*** etc.

Diz, pois, primeiro que, a partir do que foi dito, é manifesto que a prudência não é ciência; pois a ciência é dos universais, como se estabeleceu acima, ao passo que a prudência é do extremo, isto é, do singular, porque é do operável, que é singular; e assim fica claro que a prudência não é ciência.

1214. Em seguida, quando diz: ***a ciência e a prudência têm alguma afinidade*** etc., compara a prudência ao intelecto.

E primeiro mostra a convergência;

segundo, a diferença, ali: ***mas indagar*** etc.

Diz, pois, primeiro que tanto a ciência quanto a prudência são suscetíveis, ou atingíveis segundo outra versão do texto, do intelecto, isto é, têm alguma coesão com o intelecto, que é o hábito dos princípios. Foi dito, com efeito, acima que o intelecto é de certos termos ou extremos, isto é, dos princípios indemonstráveis, dos quais não há razão, porque não podem ser provados pela razão, mas imediatamente se tornam conhecidos por si; esta, porém, a saber, a prudência, é do extremo, a saber, do singular operável, que é preciso tomar como princípio nas coisas a fazer; e desse extremo não há ciência, porque não é provado pela razão, mas dele há sentido, porque é percebido por algum sentido, não, na verdade, por aquele pelo qual sentimos as espécies dos sensíveis próprios, por exemplo, da cor, do som e coisas semelhantes, o qual é o sentido próprio, mas pelo sentido interior, pelo qual percebemos as coisas imagináveis, assim como nas matemáticas conhecemos o triângulo extremo, isto é, o triângulo singular imaginado, porque também ali, isto é, nas matemáticas, se para em algum singular imaginável, assim como também nas coisas naturais se para em algum singular sensível.

1215. E a esse sentido, isto é, ao interior, pertence mais a prudência, pela qual se aperfeiçoa a razão particular para estimar retamente a respeito das intenções singulares dos operáveis; por isso também os animais brutos que têm uma boa estimativa natural são ditos participar da prudência; mas daquele sentido que se ocupa dos sensíveis próprios há uma certa outra espécie aperfeiçoadora, por exemplo, uma certa perícia de discernir cores e sabores e outras coisas semelhantes. E assim a prudência converge com o intelecto nisto: em ser de algum extremo.

1216. Em seguida, quando diz: ***mas indagar*** etc., mostra a diferença entre a prudência e o intelecto. Com efeito, o intelecto não é indagativo, ao passo que a prudência é indagativa, pois é deliberativa. Ora, deliberar e indagar diferem como o próprio e o comum; pois deliberar é um certo indagar, como se disse no terceiro livro.

Lição 8: A Euboulia (Excelência em Deliberar)

> *Ora, é preciso examinar a respeito da eubulia o que ela é: se é uma certa ciência, ou opinião, ou eustoquia, ou algum outro gênero. [1217]*
>
> *Certamente não é ciência. Pois não indagam a respeito daquilo que sabem, ao passo que a eubulia é um certo conselho, e quem delibera indaga e raciocina. [1218]*
>
> *Mas, contudo, tampouco é eustoquia. Pois a eustoquia é sem raciocínio e veloz, ao passo que se delibera por muito tempo, e diz-se que é preciso executar velozmente o que foi deliberado, mas deliberar lentamente. [1219]*
>
> *Além disso, a sagacidade é distinta da eubulia; ora, a eustoquia é uma certa sagacidade. [1220]*
>
> *Nem tampouco a eubulia é opinião de modo algum. [1221]*
>
> *Mas, porque quem delibera mal erra, ao passo que quem delibera bem delibera retamente, é manifesto que a eubulia é uma certa retidão, mas não pertencente nem à ciência nem à opinião. Pois da ciência não há retidão, pois nem tampouco erro; ora, a retidão da opinião é a verdade. [1222-1225]*
>
> *Semelhantemente, também já está determinado tudo aquilo de que há opinião. Contudo, a eubulia não é sem raciocínio; portanto, difere da mente. Pois esta ainda não é uma enunciação; e, com efeito, a opinião não é uma indagação, mas já uma certa enunciação, ao passo que quem delibera, quer delibere bem quer mal, indaga algo e raciocina. [1226]*
>
> *Mas a eubulia é uma certa retidão do conselho. Por isso é preciso indagar primeiro o que é o conselho e a respeito de que ele é. [1227]*
>
> *Ora, porque a retidão se diz de muitos modos, é manifesto que nem toda retidão é eubulia. Com efeito, o incontinente e o perverso alcançará pelo raciocínio aquilo que se propõe ver; portanto, deliberará retamente, embora obtendo um grande mal. Ora, deliberar bem parece ser algo bom. Pois é uma tal retidão do conselho a eubulia que é adquiridora do bem. [1228]*

> *Mas também é possível alcançar isto por um silogismo falso, e alcançar aquilo que é preciso fazer, mas não por aquilo pelo qual é preciso, e sim havendo um termo médio falso; portanto, tampouco isto é de algum modo eubulia, segundo a qual, na verdade, se alcança aquilo que é preciso, mas não por aquilo pelo qual era preciso. [1230]*
>
> *Além disso, acontece que um, ao deliberar, alcança em muito tempo, mas outro, velozmente. Portanto, tampouco aquilo é de algum modo eubulia, mas a retidão que é segundo o útil e a respeito do que é preciso e do modo e do momento. [1232]*
>
> *Além disso, há o deliberar bem absolutamente e o deliberar bem em vista de um certo fim. Aquele, na verdade, é absolutamente o que dirige em vista de um fim absoluto, mas o outro é o que dirige em vista de um certo fim. Se, pois, deliberar bem pertence aos prudentes, a eubulia será a retidão que é conforme ao que conduz ao fim a respeito do qual a prudência tem a verdadeira estimativa. [1233]*

1217. ***Ora, é preciso examinar*** etc. Depois que o Filósofo tratou da prudência e das outras virtudes intelectuais principais, aqui trata de certas virtudes adjuntas à prudência.

E primeiro trata de cada uma delas em si mesma;

segundo, compara-as entre si e com a prudência, ali: ***todos os hábitos precedentes*** etc.

A respeito do primeiro, faz três coisas:

primeiro, trata da eubulia;

segundo, da synesis, ali: ***ora, há também a synesis*** etc.;

terceiro, sobre a *gnome*, ali: ***chama-se, porém, gnome*** etc.

Acerca do primeiro faz três coisas:

primeiro investiga o gênero da eubulia, mostrando que é uma certa retidão;

segundo mostra de que é a retidão, ali: ***nem, porém, da ciência*** etc.;

terceiro mostra qual seja a retidão, ali: ***porque, porém, a retidão*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro (diz) sobre o que versa a intenção;

segundo desenvolve, ali: ***ciência, na verdade*** etc.

Diz, portanto, primeiro que, após o tratado sobre as principais virtudes intelectuais, é preciso tomar, para o complemento do conhecimento das referidas virtudes, a questão da eubulia, que se chama boa deliberação: o que ela seja, isto é, se é uma certa ciência ou ao menos opinião ou também eustoquia, isto é, boa conjectura, ou em que outro gênero esteja.

1218. Em seguida, quando diz: ***ciência, na verdade*** etc., mostra qual seja o gênero da eubulia.

E primeiro mostra em que gênero não esteja;

segundo conclui o seu gênero, ali: ***mas porque aquele que*** etc.

Acerca do primeiro faz três coisas:

primeiro mostra que a eubulia não é ciência;

segundo, que não é eustoquia, ali: ***mas, contudo, nem a eustoquia*** etc.;

terceiro, que não é opinião, ali: ***nem, de modo algum, opinião*** etc.

Diz, portanto, primeiro que a eubulia não é ciência. O que fica claro por isto: os que têm ciência já não indagam sobre aquilo que sabem, mas têm dele conhecimento certo; a eubulia, porém, sendo uma certa deliberação, está acompanhada de uma certa investigação; pois aquele que delibera indaga e raciocina, mas a ciência se tem no termo da investigação; logo, a eubulia não é ciência.

1219. Em seguida, quando diz: ***mas, contudo, nem a eustoquia*** etc., mostra que a eubulia não é eustoquia, por dupla razão.

A primeira delas é esta. A eustoquia, isto é, a boa conjectura, é sem a investigação da razão e é veloz; pois advém a alguns disto: que têm um juízo pronto do intelecto ou da parte sensitiva para bem estimar acerca de algo, por causa da sutileza dos espíritos, da bondade da imaginação e da pureza dos órgãos sensitivos; coopera também para isto muita experiência. E estas duas coisas faltam à eubulia; pois a eubulia, como se disse, está acompanhada da investigação da razão e, por outro lado, não é veloz, mas antes os bons deliberadores deliberam por muito tempo, a fim de investigar diligentemente tudo o que concerne ao negócio; donde também no provérbio se diz que é preciso executar velozmente aquilo que foi determinado na deliberação, mas deliberar lentamente. Donde fica claro que a eubulia não é eustoquia.

1220. Põe a segunda razão ali: ***além disso, a sagacidade*** etc. A qual é esta. Se a eubulia fosse o mesmo que a eustoquia, seria preciso que tudo o que se contém sob a eustoquia se contivesse sob a eubulia; mas a sagacidade é uma certa espécie de eustoquia, pois é uma boa conjectura acerca do descobrimento do meio; contudo, a sagacidade difere da eubulia, porque a eubulia não versa sobre o fim, o qual se comporta nas coisas operáveis como o meio nos silogismos, pois não há deliberação sobre o fim, como se disse no terceiro livro; logo, a eubulia não é o mesmo que a eustoquia.

1221. Em seguida, quando diz: ***nem, de modo algum, opinião*** etc., mostra que a eubulia não é opinião, de tal modo, a saber, que não só nem toda opinião é eubulia, mas que nem uma só, isto é,

nenhuma opinião é eubulia. E isto fica claro pela mesma razão que acima propôs acerca da ciência: pois, embora aquele que opina não esteja certo, contudo já se determinou a uma só coisa, o que não acontece com aquele que delibera.

1222. Em seguida, quando diz: ***mas porque aquele que*** etc., mostra qual seja o verdadeiro gênero da eubulia, por isto: que aquele que delibera mal se diz pecar ao deliberar, ao passo que aquele que delibera bem se diz deliberar retamente, e tal é o eubulo; donde fica manifesto que a eubulia é uma certa retidão.

1223. Em seguida, quando diz: ***nem, porém, da ciência*** etc., mostra de que é a retidão.

E primeiro mostra de que não é a retidão;

segundo, de que é, ali: ***mas uma certa retidão*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas.

Primeiro propõe o que pretende. E diz que a eubulia não é retidão nem da ciência nem da opinião.

1224. Segundo, ali: ***da ciência, na verdade*** etc., mostra o proposto.

E primeiro quanto à ciência. Pois aquilo parece necessitar de retidão pela qual seja retificado, em que pode haver erro; mas na ciência não pode haver erro, visto que é sempre das coisas verdadeiras; logo, a eubulia não é retidão da ciência.

1225. Segundo, ali: ***da opinião, porém*** etc., mostra o proposto quanto à opinião. E isto por dupla razão.

A primeira delas é esta. Da opinião, na verdade, porque nela pode haver erro, pode haver alguma retidão; mas a sua retidão não se chama bondade, mas verdade, assim como também o seu erro se chama falsidade; logo, a eubulia, que se denomina a partir da bondade, não é retidão da opinião.

1226. Põe a segunda razão ali: ***semelhantemente, porém*** etc. E diz que tudo aquilo de que se tem opinião já está determinado quanto ao que opina, embora não esteja determinado quanto à verdade da coisa. E nisto a eubulia difere da opinião, porque não é sem a razão que investiga. Pois a eubulia não é enunciação de alguma coisa, mas investigação; ao contrário, porém, a opinião não é investigação, mas uma certa enunciação daquilo que se opina; pois aquele que opina diz ser verdadeiro aquilo que opina, mas aquele que delibera, bem ou mal, ainda indaga algo e raciocina, e ainda não enuncia que assim é ou não é. Logo, a eubulia não é retidão da opinião.

1227. Em seguida, quando diz: ***mas uma certa retidão*** etc., mostra de que é a retidão da eubulia. E diz que, visto que não é retidão da ciência nem da opinião, resta que seja uma certa retidão da deliberação, como o próprio nome significa. E daí vem que, para o conhecimento perfeito da eubulia, é preciso indagar o que seja a deliberação e acerca de que ela versa; e estas questões foram acima determinadas no terceiro livro, donde não foi preciso que fossem aqui retomadas.

1228. Em seguida, quando diz: ***porque, porém, a retidão*** etc., mostra qual retidão seja a eubulia.

E acerca disto determina quatro condições da eubulia por ordem.

Diz, portanto, primeiro que a retidão se diz de muitos modos,

de um modo propriamente,

de outro modo metaforicamente;

propriamente, na verdade, diz-se nas coisas boas, mas por semelhança diz-se também nas coisas más, como se disséssemos que alguém é um reto ladrão, assim como dizemos que é um bom ladrão.

1229. É manifesto, porém, que nem toda retidão da deliberação é eubulia; pois não há retidão da deliberação nas coisas más, mas somente nas boas. Com efeito, o incontinente e o depravado às vezes alcançam por seu raciocínio aquilo que se propõem conhecer, por exemplo, quando encontram o caminho pelo qual possam perpetrar o pecado, donde por semelhança se diz que deliberam retamente, enquanto, a saber, encontram um caminho que conduz eficazmente ao fim, mas contudo assumem por fim algum grande mal, por exemplo, o furto ou o adultério. Mas deliberar bem, o que significa o nome da eubulia, parece ser algo bom. Donde fica manifesto que tal retidão da deliberação é eubulia, pela qual alguém alcança um fim bom.

1230. Põe a segunda condição ali: ***mas há também isto*** etc. Onde se deve considerar que acontece, nas coisas silogísticas, concluir-se às vezes uma conclusão verdadeira por meio de um silogismo falso, e assim também nas coisas operáveis acontece às vezes chegar a um fim bom por algum caminho mau. E isto é o que diz: que acontece às vezes obter um fim bom como que por um silogismo falso, de tal modo, a saber, que alguém, deliberando, chegue àquilo que é preciso fazer, mas não por aquilo por que é preciso, por exemplo, quando alguém furta para socorrer um pobre, e isto é como se, num silogismo, alguém tomasse, para uma conclusão verdadeira, algum termo médio falso.

1231. Pois, embora na intenção o fim esteja como princípio e termo médio, contudo, na via da execução que o deliberador investiga, o fim se comporta como conclusão, e aquilo que é para o fim como termo médio. É manifesto, porém, que não se diz raciocinar retamente aquele que concluísse uma conclusão verdadeira por um meio falso. Donde é consequente que não seja verdadeiramente eubulia aquela segundo a qual alguém alcança o fim que é preciso, mas não pelo caminho pelo qual é preciso.

1232. Põe a terceira condição ali: ***além disso, há muito tempo*** etc. E diz que às vezes acontece que alguém põe muito tempo na deliberação, de tal modo que talvez às vezes escape a oportunidade de executar; acontece também que alguém delibera demasiado velozmente e precipitadamente. Donde nem esta é verdadeiramente eubulia, mas sim aquela retidão da deliberação que atende àquilo que é útil ao fim, e ao fim que é preciso, e ao modo e ao tempo.

1233. Põe a quarta condição ali: ***além disso, há a absolutamente*** etc. E diz que acontece haver alguém que delibera bem absolutamente para o fim de toda a vida, acontece também haver alguém que delibera retamente para algum fim particular. Donde eubulia absolutamente será aquela que dirige a deliberação ao fim comum de toda a vida humana, ao passo que aquela que dirige a algum fim particular não é eubulia absolutamente, mas uma certa eubulia. Porque, sendo próprio dos prudentes deliberar bem, é preciso que a eubulia absolutamente seja retidão da deliberação em ordem àquele fim, acerca do qual a prudência dita absolutamente tem verdadeira estimação, e este é o fim comum de toda a vida humana, como acima se disse.

1234. De tudo, portanto, o que foi dito pode-se depreender que a eubulia é retidão da deliberação em ordem a um fim absolutamente bom, por caminhos adequados e em tempo conveniente.

Lição 9: A Synesis (Hábito do Juízo Reto em Casos Práticos Particulares)

> *Existem também a sínese e a asínese, segundo as quais dizemos que alguém é sensato e insensato, e não são de modo algum totalmente o mesmo que a ciência ou a opinião. Pois todos seriam sensatos. [1235]*
>
> *Nem é alguma daquelas que dizem respeito a uma parte das ciências, por exemplo, a medicinal, pois seria acerca das coisas sadias, ou a geometria acerca das grandezas; pois a sínese não é nem acerca das coisas que sempre são e imóveis, nem acerca das coisas feitas por qualquer um, mas acerca daquelas sobre as quais alguém, de fato, duvidará e deliberará. [1236]*
>
> *Por isso, na verdade, versa sobre as mesmas coisas que a prudência. [1237]*
>
> *Não é, porém, o mesmo a sínese e a prudência. Pois a prudência é preceptiva, já que o seu fim é o que é preciso fazer ou não; a sínese, porém, é somente judicativa. Pois é o mesmo sínese e eusínese, e também os sensatos e os bem sensatos. [1238]*
>
> *Ora, ter synesis não é ter nem adquirir a prudência. Mas, assim como aprender se diz syniene quando se usa a ciência, assim também se diz quando se usa a opinião prática para julgar acerca daquilo de que trata a prudência. E, segundo outro modo de dizer, é também julgar bem; pois eu equivale ao que é bem. E daí vem o nome synesis, segundo a qual alguns são ditos eusynechi, derivado daquele termo que se emprega no aprender; pois muitas vezes dizemos aprender por syniene. [1241]*
>
> *A virtude chamada gnome, segundo a qual dizemos que os homens são justos e têm reta avaliação, não é senão o juízo reto acerca daquilo que é equitativo. E disto há um sinal: dizemos que o homem de equidade é sobretudo inclinado à clemência, e que o equitativo possui certa medida de perdão em determinadas matérias. Ora, a signomyn é aquela que julga o que é equitativo, e o julga retamente; e é reta quando julga o verdadeiro. [1243]*

> *Ora, todos estes hábitos, razoavelmente, tendem para o mesmo. Pois falamos de gnome, de synesis, de prudência e de intelecto, atribuindo aos mesmos ter gnome, intelecto, e sendo prudentes e sensatos. Com efeito, todas estas potências versam sobre os extremos e os singulares. E naquilo em que é capaz de julgar acerca daquilo de que trata o prudente, é sensato, tem boa avaliação e é indulgente. Pois as coisas equitativas são comuns a todos os bens humanos naquilo em que se referem a outro. Ora, são coisas realizáveis, próprias de todos os singulares e extremos; pois é preciso que o prudente as conheça, e a synesis e a gnome versam sobre as coisas realizáveis; e estas são extremos. [1245-1246]*
>
> *E o intelecto, em ambas as ciências, versa sobre os extremos; pois é dos primeiros termos e dos extremos que há intelecto, e não razão. Este, segundo as demonstrações, é dos termos imóveis e primeiros; aquele, nas coisas práticas, é do extremo e do contingente e da outra proposição. Pois estes são os princípios daquilo em vista de que se age. Com efeito, dos singulares se extrai o universal. Portanto, é preciso ter destes uma percepção sensível, e esta é o intelecto. [1247]*
>
> *Por isso estas coisas parecem ser naturais, e ninguém é sábio por natureza, mas tem gnome, synesis e intelecto. E disto há um sinal: julgamos que estas aptidões acompanham as idades, e certa idade tem intelecto e gnome, como se a natureza fosse a sua causa. [1250]*
>
> *Por isso o intelecto é tanto princípio quanto fim; pois dele partem as demonstrações e a ele se referem. [1253]*
>
> *Por isso é preciso atender às enunciações e opiniões indemonstráveis dos experientes, dos mais velhos ou dos prudentes, não menos do que às demonstrações. Pois, por terem a visão que provém da experiência, veem os princípios. Ficou, pois, dito o que é a prudência e a sabedoria, e sobre que coisas cada uma versa, e que cada uma delas é virtude de uma parte diversa da alma.*

1235. ***Ora, há também a synesis*** etc. Depois de o Filósofo ter tratado da eubulia, aqui trata da synesis.

E a respeito disto faz duas coisas:

primeiro, compara a synesis com a ciência e a opinião;

segundo, com a prudência, em: ***por isso*** etc.

Quanto ao primeiro, faz duas coisas:

primeiro, mostra que nem toda ciência ou opinião é synesis;

segundo, mostra que nenhuma ciência é synesis, em: ***nem alguma única*** etc.

Diz, portanto, primeiro que a synesis, segundo a qual dizemos que alguns são sensatos, e o seu contrário, que é a asynesia, segundo a qual dizemos que alguns são insensatos, não é totalmente o mesmo que a ciência ou a opinião. Pois não há ninguém que não tenha alguma ciência ou opinião; se, portanto, toda ciência ou opinião fosse synesis, seguir-se-ia que todos os homens seriam sensatos; o que é evidentemente falso.

1236. Depois, quando diz: ***nem alguma única*** etc., mostra que nenhuma ciência é synesis. E diz que a synesis não é alguma das ciências particulares, porque, se fosse a medicina, seria acerca do são e do doente; se fosse a geometria, seria acerca das grandezas; ora, algumas outras ciências versam sobre as coisas eternas e imóveis, como as ciências divinas, a respeito das quais não se diz haver synesis; nem se diz também que verse sobre aquelas coisas que se fazem, seja pela natureza, seja pelo homem, das quais tratam as ciências naturais e as artes, mas versa sobre aquelas acerca das quais alguém pode duvidar e deliberar; e assim fica evidente que a synesis não é alguma ciência.

1237. Depois, quando diz: ***por isso*** etc., compara a synesis com a prudência.

E, primeiro, conclui do que foi dito a conveniência de ambas: pois, como a synesis versa sobre as coisas deliberáveis, sobre as quais versa também a prudência, como acima se mostrou, segue-se que a synesis versa sobre as mesmas coisas que a prudência.

1238. Segundo, em: ***não é, porém, o mesmo*** etc., mostra a diferença entre ambas.

E, primeiro, mostra que a synesis não é a prudência;

segundo, que não é a geração da prudência, em: ***ora, não é ter a prudência*** etc.

Diz, portanto, primeiro que, embora a synesis e a prudência versem sobre as mesmas coisas, todavia não são absolutamente o mesmo.

1239. Para a evidência disto, deve-se considerar que, nas coisas especulativas, nas quais não há ação, há apenas uma dupla operação da razão,

a saber, descobrir investigando

e julgar do que foi descoberto;

e estas duas operações são também da razão prática, cuja investigação é a deliberação, que pertence à eubulia, ao passo que o juízo acerca das coisas deliberadas pertence à synesis (pois dizem-se sensatos aqueles que podem julgar bem acerca das coisas a fazer); a razão prática, porém, não para aqui, mas prossegue ainda para a ação; e por isso é necessária uma terceira operação, como que final e completiva, a saber, ordenar que se proceda ao ato, e isto pertence propriamente à prudência.

1240. Por isso diz que a prudência é preceptiva, enquanto é seu fim determinar o que é preciso fazer ou não fazer, ao passo que a synesis é somente judicativa. E toma-se por uma mesma coisa a synesis e a eusynesia, isto é, o bom senso, assim como se dizem o mesmo synechi e eusynechi, isto é, sensatos e bem sensatos, cujo próprio é julgar bem. E assim fica evidente que a prudência é mais eminente do que a synesis, assim como a synesis o é mais do que a eubulia; pois a investigação ordena-se ao juízo como a um fim, e o juízo ao preceito.

1241. Depois, quando diz: ***ora, não é ter*** etc., mostra que a synesis não é a geração da prudência. E diz que a synesis, assim como não é o mesmo que a prudência, assim também não é o mesmo que ter a prudência ou que tomá-la, isto é, adquiri-la. Mas, assim como em grego aprender, que é certo uso da ciência, se diz syniene, assim também se diz syniene naquilo em que alguém usa a opinião prática ao julgar acerca daquilo de que trata a prudência. O que, segundo outro modo de dizer, pode chamar-se julgar bem; pois eu, em grego, equivale ao que é bem. Por isso o nome synesis, segundo a qual alguns são ditos eusynechi, como que julgando bem ou bem sensatos, provém daquela palavra, a saber, syniene, que se diz acerca daquilo que é aprender; pois muitas vezes chamamos syniene ao aprender.

1242. O sentido, portanto, é que syniene, em grego, significa certo uso de algum hábito intelectual, uso este que não é apenas aprender, mas também julgar; ora, a synesis se diz de syniene em razão daquele uso que é julgar, não em razão daquele uso que é aprender. Por isso a synesis não é o mesmo que ter ou aprender a prudência, como alguns pensaram.

1243. Depois, quando diz: ***a virtude chamada gnome*** etc., trata da terceira virtude, que se chama gnome. E, para a evidência desta virtude, deve-se retomar o que acima foi dito no livro quinto acerca da diferença entre a equidade e a justiça legal: pois o justo legal determina-se segundo aquilo que acontece na maioria dos casos, mas o que é equitativo é diretivo do justo legal, pelo fato de que é necessário que a lei falhe na minoria dos casos. Portanto, assim como a synesis importa juízo reto acerca daquilo que acontece na maioria dos casos, assim a gnome importa juízo reto acerca da direção do justo legal. E por isso diz que aquela virtude que se chama gnome, segundo a qual dizemos que alguns são eugnomonas, isto é, que sentenciam bem, e que têm gnome, isto é, que atingem a reta sentença, não é senão o juízo reto daquilo que é objeto da equidade.

1244. E disto há um sinal: dizemos que o homem que é equitativo é sobretudo indulgente, temperando a sentença com certa clemência, por assim dizer, e que o que é equitativo é dito ter signomen, isto é, certa medida temperada de perdão; e a própria virtude, que se chama signome, é a que retamente julga o que é equitativo. E é reta nisto: em que julga o verdadeiro.

1245. Depois, quando diz: ***ora, todos*** etc., compara entre si as ditas virtudes, e com a prudência.

E a respeito disto faz três coisas:

primeiro, expõe a conveniência entre estes hábitos;

segundo, prova-a, em: ***e naquilo em que*** etc.;

terceiro, infere alguns corolários do que foi dito, em: ***por isso, o intelecto é tanto princípio*** etc.

Diz, portanto, primeiro que todos os ditos hábitos tendem para o mesmo, e isto razoavelmente. E que tendam para o mesmo é evidente, porque se atribuem aos mesmos; pois falamos de gnome, de synesis, de prudência e de intelecto, atribuindo aos mesmos ter gnome e intelecto, aos quais chamamos prudentes e sensatos. E que razoavelmente se atribuam aos mesmos, fica evidente por isto: que todos os ditos hábitos, aos quais chama potências porque são princípios das ações, versam sobre os singulares, que, nas coisas realizáveis, são como extremos, conforme acima se disse acerca da prudência.

1246. Depois, quando diz: ***e naquilo em que*** etc., prova o que dissera.

E, primeiro, por meio da razão;

segundo, por meio de um sinal, em: ***por isso, também as coisas naturais*** etc.

Quanto ao primeiro, faz duas coisas:

primeiro, mostra que a synesis e a gnome versam sobre os extremos e os singulares, assim como a prudência;

segundo, mostra o mesmo acerca do intelecto, em: ***e o intelecto*** etc.

Diz, portanto, primeiro que é manifesto que a synesis e a gnome versam sobre os extremos singulares, enquanto o sensato e o de boa avaliação, isto é, o que sentencia bem, ou o indulgente, isto é, o que sentencia com temperança, é judicativo daquilo que o prudente ordena. Pois as coisas que são equitativas, sobre as quais versa a gnome, podem comumente relacionar-se com todos os bens humanos, dos quais é a prudência, enquanto cada uma delas se relaciona com outro, o que é próprio da noção de justiça; pois foi dito acima que o equitativo é certo justo; assim, bem se disse que a gnome versa sobre aquilo de que trata a prudência. E que todas estas coisas sejam acerca dos singulares e dos extremos, é evidente por isto: que as coisas realizáveis são singulares e extremos, ora, a prudência, a synesis e a gnome versam sobre as coisas realizáveis; por isso é evidente que versam sobre os extremos.

1247. Depois, quando diz: ***e o intelecto*** etc., mostra que também o intelecto versa sobre os extremos. E diz que o intelecto, em ambos os conhecimentos, a saber, tanto no especulativo quanto no prático, é dos extremos, porque dos primeiros termos e dos extremos, dos quais a razão começa a proceder, há intelecto e não razão. Ora, há um duplo intelecto,

dos quais um versa sobre os termos imóveis e primeiros, que são segundo as demonstrações que procedem dos termos imóveis e primeiros, isto é, dos princípios indemonstráveis que são os primeiros conhecidos e imóveis, porque o seu conhecimento não pode ser removido do homem;

mas o intelecto que está nas coisas práticas é de outro modo de extremo, a saber, do singular, e do contingente, e da outra proposição, isto é, não da universal, que é como que a maior, mas da singular, que é a menor no silogismo operativo.

1248. Por que, porém, se diz haver intelecto de um extremo deste tipo, fica evidente por isto: que o intelecto é dos princípios; ora, estes singulares, dos quais dizemos haver intelecto deste tipo, são

princípios daquilo que é em vista de um fim, isto é, são princípios ao modo de causa final.

1249. E que os singulares tenham a noção de princípios, fica evidente porque dos singulares se extrai o universal; pois, do fato de que esta erva produziu saúde neste homem, extraiu-se que esta espécie de erva vale para curar. E, porque os singulares são propriamente conhecidos pelo sentido, é preciso que o homem, destes singulares que dizemos serem princípios e extremos, tenha sentido, não apenas exterior, mas também interior, ao qual acima disse pertencer a prudência, a saber, a força cogitativa ou estimativa, que se chama razão particular; por isso este sentido que versa sobre os singulares chama-se intelecto, e a este o Filósofo chama, no terceiro livro Da alma, intelecto passivo, que é corruptível.

1250. Depois, quando diz: ***por isso, também as coisas naturais*** etc., manifesta o que dissera por meio de um sinal. Pois, como os ditos hábitos versam sobre os singulares, é preciso que de algum modo atinjam as virtudes sensitivas, que operam por meio de órgãos corpóreos, e por isso os ditos hábitos parecem ser naturais, não porque sejam totalmente da natureza, mas porque, a partir da natural disposição do corpo, alguns são prontos para estes hábitos, de tal modo que, por pouca experiência, se aperfeiçoam neles; o que não acontece com os hábitos intelectuais que versam sobre os universais, como a geometria ou a metafísica.

1251. E é isto o que ele acrescenta, que ninguém é dito sábio, isto é, metafísico, assim como tampouco geômetra por natureza, não porque alguns não sejam por natureza mais aptos para isso do que outros, mas isto se dá segundo uma disposição remota, não segundo uma disposição próxima, conforme a qual se diz que alguns têm naturalmente o bom senso e o discernimento e o entendimento, que dissemos ser acerca dos singulares.

1252. E o sinal de que tais coisas estão em alguns por natureza é que julgamos que elas acompanham as idades dos homens, segundo as quais se transforma a natureza corporal; há, com efeito, uma certa idade, a saber, a velhice, que, por causa da cessação das transformações corporais e animais, possui esse entendimento e esse bom senso, como se a natureza fosse a causa deles.

1253. Em seguida, quando diz: ***por isso também o entendimento*** etc., infere dois corolários do que foi dito.

O primeiro deles é que o entendimento, que discerne bem os singulares, nas coisas práticas não se comporta apenas como princípio, como nas coisas especulativas, mas também como fim. Nas coisas especulativas, com efeito, as demonstrações procedem de princípios dos quais há entendimento, mas não se dão demonstrações a respeito deles; ao passo que nas coisas operativas as demonstrações tanto procedem destes, isto é, dos singulares, como se dão a respeito destes, isto é, dos singulares. É preciso, com efeito, que no silogismo operativo, segundo o qual a razão move ao agir, haja uma menor singular e também uma conclusão que conclua o próprio operável, que é singular.

1254. O segundo corolário ele estabelece ali: ***por isso é preciso*** etc. Pois, como foi dito acima que o entendimento que é dos princípios operáveis segue à experiência e às idades e se aperfeiçoa pela prudência, daí vem que é preciso atender àquilo que opinam e enunciam acerca das coisas

operáveis os homens experientes e velhos e prudentes, ainda que não apresentem demonstrações, não menos do que às próprias demonstrações, mas até mais. Pois tais homens, por terem, a partir da experiência, o olhar, isto é, o juízo reto acerca das coisas operáveis, veem os princípios das coisas operáveis; ora, os princípios são mais certos do que as conclusões das demonstrações.

1255. Deve-se considerar, acerca do que aqui foi dito, que, assim como pertence ao entendimento, de modo absoluto nas coisas universais, o juízo sobre os primeiros princípios, ao passo que à razão pertence o discurso dos princípios às conclusões, assim também, acerca dos singulares, a força cogitativa do homem se chama entendimento, na medida em que tem juízo absoluto sobre os singulares; por isso ele diz que ao entendimento pertence a prudência e o discernimento e o bom senso; chama-se, porém, razão particular na medida em que discorre de uma coisa a outra, e a ela pertence a boa deliberação, que o Filósofo não enumerou entre estas nem disse que ela fosse dos extremos.

1256. Por fim, ele conclui dizendo que se disse o que seja a prudência, que é a principal nas coisas agíveis, e a sabedoria, que é a principal nas coisas especulativas, e acerca de quais coisas versam ambas, e que não estão na mesma parte da alma racional.

Lição 10: Dúvidas sobre a Utilidade da Sabedoria e da Prudência

> *Poderá, porém, alguém pôr em dúvida a respeito delas mesmas para que são úteis. [1257]*
>
> *A sabedoria, com efeito, nada especula daquilo pelo qual o homem se tornará feliz; pois não é de nenhuma geração. [1258]*
>
> *A prudência, por sua vez, tem isto; mas para que é ela necessária, se a prudência é aquela que versa sobre as coisas justas, belas e boas para o homem? Ora, estas são as coisas que é próprio do homem bom operar; mas em nada somos mais operativos pelo fato de as conhecermos, se as virtudes são hábitos, do mesmo modo que nem as coisas sãs nem as que estão em boa disposição se dizem tais pelo fato de fazer, mas pelo fato de proceder do hábito; pois em nada somos mais operativos pelo fato de ter a arte medicinal e a ginástica. [1259]*
>
> *Mas se não se deve estabelecer o prudente por causa destas coisas, e sim por causa daquilo que é tornar-se virtuoso, então, para os que já são virtuosos, ela em nada será útil. [1261]*
>
> *E, além disso, tampouco para os que não a têm. Pois em nada diferirá que eles mesmos a tenham ou que sejam persuadidos por outros que a têm, e nos bastaria como também a respeito da saúde; pois, querendo estar sãos, contudo não aprendemos a medicina. [1263]*
>
> *Além disso, parecerá inconveniente que a sabedoria, sendo mais excelente, a tenha por mais principal do que ela mesma; pois quem opera domina e ordena acerca de cada coisa. Mas destas coisas se deverá tratar; por ora, porém, apenas se pôs em dúvida a respeito delas. [1264]*
>
> *Primeiramente, pois, dizemos que, por si mesmas, é necessário que sejam elegíveis, sendo ambas virtudes de cada uma das partes, ainda que nenhuma delas faça coisa alguma. [1266]*

> *Depois, elas de fato também operam algo, não porém como a arte medicinal opera a saúde, mas como a saúde; assim a sabedoria opera a felicidade. Pois, sendo parte de toda a virtude, faz feliz aquele que a possui e a exerce. [1267]*
>
> *Além disso, a obra se realiza segundo a prudência e a virtude moral. Pois a virtude torna reta a intenção, e a prudência aquilo que conduz a ela. Mas da quarta parte da alma, a nutritiva, não há tal virtude; pois nela nada há de operar ou de não operar. [1268]*
>
> *Ora, quanto ao fato de não sermos mais operativos, por causa da prudência, das coisas boas e justas, deve-se começar um pouco mais acima, tomando este princípio. Pois, assim como dizemos que alguns que praticam coisas justas de modo algum são justos, por exemplo, os que fazem as coisas ordenadas pelas leis ou contra a vontade ou por ignorância ou por outra razão qualquer e não por causa delas mesmas, embora operem o que é preciso e tudo aquilo que é preciso ao homem virtuoso, assim, ao que parece, importa de que modo operar cada coisa quem as pratica para ser bom, de modo que seja bom, isto é, por exemplo, por causa da escolha e por causa das próprias obras operadas. A escolha reta, pois, é a virtude que a faz, mas todas as coisas que por natureza são feitas por causa dela não são da virtude, mas de outra potência. [1270]*
>
> *Deve-se, porém, dizer mais manifestamente sobre isso aos que sabem. Há uma certa potência que chamam de habilidade; ela é de tal natureza que aquilo que se ordena à intenção proposta ela pode operar e alcançá-lo. Se, pois, a intenção for boa, é louvável; se, porém, for má, é astúcia. [1272]*
>
> *Por isso também dizemos que os prudentes são hábeis e astutos. Ora, a prudência não é essa potência, mas não existe sem essa potência. E este hábito advém a esse olhar da alma não sem a virtude, como já foi dito e é manifesto. Pois os silogismos das coisas operáveis têm como princípio que tal é o fim e o melhor, seja ele qual for; suponha-se, com efeito, por causa do argumento, um qualquer. Mas isto não aparece senão ao bom: a malícia, com efeito, perverte e faz mentir acerca dos princípios práticos. Por isso é manifesto que é impossível ser prudente quem não é bom. [1273]*

Poderá, porém, alguém pôr em dúvida etc. Depois que o Filósofo determinou acerca das virtudes intelectuais, aqui suscita algumas dúvidas sobre a utilidade delas.

E acerca disto faz duas coisas:

primeiro, propõe as dúvidas;

segundo, resolve-as, ali: ***primeiramente, pois, dizemos*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro, suscita a dúvida sobre a utilidade da sabedoria e da prudência, às quais as demais se reduzem como às mais principais;

segundo, sobre a comparação destas duas entre si, ali: ***além disso, parecerá inconveniente*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas.

Primeiro, propõe a dúvida. E diz que alguém pode duvidar para que ou de que modo a sabedoria e a prudência sejam úteis.

1258. Segundo, ali: ***a sabedoria, com efeito*** etc., prossegue a dúvida.

E, primeiro, quanto à sabedoria, que parece não ser útil para nada. Pois tudo o que é útil nas coisas humanas vale para a felicidade, que é o último fim da vida humana. Ora, para ela a sabedoria em nada parece valer; pois não parece especular nada daquilo pelo qual o homem se torna feliz, o que se dá pela operação da virtude, como se estabeleceu acima, no primeiro livro; a sabedoria, porém, de nenhuma geração, isto é, operação, é consideradora, visto que versa sobre os primeiros princípios dos entes. Assim, pois, parece que a sabedoria não é útil ao homem.

1259. Segundo, ali: ***a prudência, por sua vez*** etc., prossegue a dúvida quanto à prudência.

E, primeiro, aduz a razão de que a prudência não é necessária ao homem;

segundo, exclui uma certa resposta, ali: ***mas se não por causa destas coisas*** etc.

Diz, pois, primeiro que a prudência tem isto, a saber, que é consideradora das operações humanas pelas quais o homem se torna feliz, mas não parece por isso que o homem tenha necessidade dela; pois a prudência versa sobre as coisas que são justas, em comparação com os outros, e belas, isto é, honestas, e boas, isto é, úteis, ao homem em relação a si mesmo. Operar tais coisas pertence, de fato, ao homem bom; ora, ninguém parece ser operativo daquilo que é segundo algum hábito pelo fato de conhecê-lo, mas pelo fato de ter o hábito para tais coisas,

1260 como é patente nas coisas corporais, que, pelo fato de o homem ter a ciência medicinal ou ginástica, não é mais operativo daquilo que pertence ao homem são ou ao que está em boa disposição, contanto que tais coisas não consistam somente naquilo que é fazer, mas naquilo que é proceder de algum hábito interior; pois às vezes acontece que alguém, pela notícia da arte, opera certas obras do são, como que fingindo-as e não conforme procedem do hábito da saúde, isto é, do modo como as opera o homem são, pois assim isso não procede do homem pelo fato de ele saber a medicina, mas somente pelo fato de ele ser são. Portanto, como as virtudes são hábitos, as obras das virtudes, na medida em que procedem delas e conduzem à felicidade, não são mais operadas pelo homem pelo fato de ele ter a notícia delas pela prudência. E assim a prudência não é operativa do bem.

1261. Em seguida, quando diz: ***mas se não por causa destas coisas*** etc., exclui uma certa resposta. Pois alguém poderia dizer que, embora o homem, pelo fato de ser virtuoso, não seja mais operativo das obras da virtude por conhecê-las segundo a prudência, contudo a prudência é

necessária para que o homem se torne virtuoso, assim como a arte da medicina é necessária não para que o são realize as obras da saúde, mas para que se torne são; e assim se deve estabelecer que o homem deve ser prudente não por causa destas coisas, a saber, das obras da virtude, mas por causa daquilo que é tornar-se virtuoso.

Ora, esta resposta ele exclui por duas razões.

1262. A primeira delas é que, a partir do momento em que os homens fossem sérios, isto é, virtuosos, para nada lhes seria útil a prudência, o que manifestamente parece inconveniente.

1263. A segunda razão ele estabelece ali: ***e, além disso*** etc. Pois parece que, segundo a resposta anteriormente dita, não só aos que têm a virtude, mas também aos que não têm a virtude, não seria necessária a prudência. Pois parece que em nada difere, para que alguns se tornem virtuosos, que eles mesmos tenham a prudência ou que sejam persuadidos por outros que a têm, visto que por isso o homem está suficientemente disposto a tornar-se virtuoso, como é patente a respeito da saúde; pois, quando queremos estar sãos, não nos preocupamos por isso em aprender a medicina, mas nos basta usar do conselho dos médicos; logo, por igual razão, para que nos tornemos virtuosos, não é preciso que nós mesmos tenhamos a prudência, mas basta que sejamos instruídos pelos prudentes.

1264. Em seguida, quando diz: ***além disso*** etc., suscita uma dúvida acerca da comparação entre a sabedoria e a prudência. Mostrou-se, com efeito, acima que a prudência é mais baixa, isto é, inferior em dignidade, do que a sabedoria, e todavia parece ser mais principal, isto é, mais dotada de autoridade, porque a prudência tanto opera como ordena acerca dos singulares; pois sob a prudência se contém também a política, já que se disse no proêmio do livro que esta preordena quais disciplinas devem existir nas cidades e quais cada um deve aprender e até que ponto. E assim parece que a prudência domina a sabedoria, visto que ordenar é obra de quem julga. E isto parece inconveniente, que o mais baixo domine o melhor.

1265. Ele acrescenta, porém, ligando-se ao que segue, dizendo que sobre estas coisas propostas se deverá tratar, mas que por ora foram apenas tocadas por modo de dúvida.

1266. Em seguida, quando diz: ***primeiramente, pois, dizemos*** etc., resolve as dúvidas anteriormente propostas.

E, primeiro, resolve a dúvida sobre a utilidade da sabedoria e da prudência;

segundo, sobre a comparação de ambas, ali: ***mas, contudo, tampouco é principal*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas:

primeiro, resolve a dúvida em comum, quanto à sabedoria e à prudência;

segundo, especialmente quanto à prudência, ali: ***além disso, a obra*** etc.

Acerca do primeiro estabelece duas soluções.

A primeira delas mostra que as razões que ele aduz não concluem eficazmente. Pois não se segue, se pela sabedoria e pela prudência o homem nada opera para a felicidade, que por isso sejam inúteis, porque, ainda que nenhuma delas tivesse alguma operação, contudo seriam por si mesmas elegíveis, visto que são virtudes que aperfeiçoam ambas as partes da alma racional, como é patente pelo que foi dito; ora, para cada um é elegível a sua perfeição.

1267. Em segundo lugar, resolve por refutação, ali: ***em seguida*** etc. E diz que a sabedoria e a prudência de fato contribuem em algo para a felicidade, mas o exemplo que se aduzia não era conveniente. Pois a sabedoria ou a prudência não se relacionam com a felicidade do mesmo modo como a arte da medicina com a saúde, mas antes como a saúde com as operações saudáveis; com efeito, a arte da medicina produz a saúde como uma certa obra exterior realizada, ao passo que a saúde produz as operações saudáveis como um certo uso do hábito da saúde; a felicidade, porém, não é uma obra exterior realizada, mas é uma operação que procede do hábito da virtude. Por isso, sendo a sabedoria uma certa espécie da virtude comum, pelo próprio fato de alguém ter a sabedoria e operar segundo ela, é feliz. E a mesma razão vale para a prudência; mas ele exprimiu especialmente a sabedoria, porque na operação dela consiste a felicidade mais elevada, como se dirá adiante, no décimo livro.

1268. Em seguida, quando diz: ***além disso, uma obra*** etc., resolve aquilo que pertence especialmente à prudência.

E, primeiro, quanto àquilo que se objetava, a saber, que a prudência nada faz para as obras da virtude;

em segundo lugar, quanto àquilo que se objetava, a saber, que a prudência não é necessária para que o homem seja virtuoso, ali: ***quanto, porém, àquilo que é*** etc.

Diz, portanto, primeiro que, ainda especialmente quanto à prudência, é falso o que se objetava, a saber, que pela prudência não nos tornamos mais aptos a realizar as obras da virtude. Pois isso é manifestamente falso, porque realizamos a obra da virtude segundo ambas, isto é, segundo a prudência e segundo a virtude moral.

1269. Com efeito, duas coisas são necessárias na obra da virtude,

das quais uma é que o homem tenha uma intenção reta acerca do fim, o que de fato é feito pela virtude moral, enquanto inclina o apetite ao fim devido;

a outra, porém, é que o homem se disponha bem em relação àquilo que conduz ao fim: e isto é feito pela prudência, que é boa conselheira, boa julgadora e boa preceptora daquilo que conduz ao fim.

E assim, para a obra da virtude concorrem tanto a prudência, que é aperfeiçoadora da parte racional por essência, quanto a virtude moral, que é aperfeiçoadora da parte apetitiva, a qual é racional por participação. Mas por que na outra parte da alma, que é totalmente irracional, isto é, a nutritiva, não há tal virtude que concorra para a operação humana, a razão é evidente: porque na potência nutritiva não há o operar ou o não operar, e isto se requer para a operação da virtude humana, como fica claro pelo que foi dito acima.

1270. Em seguida, quando diz: ***quanto, porém, àquilo que nada é*** etc., resolve o que se objetava, a saber, que sem a prudência alguém possa ser e tornar-se virtuoso.

E, acerca disto, faz duas coisas:

primeiro, mostra que a prudência não pode existir sem a virtude moral;

em segundo lugar, mostra que a virtude moral não pode existir sem a prudência, ali: ***é preciso, pois, de novo*** etc.

Acerca do primeiro ponto, faz três coisas:

primeiro, mostra que, para que alguém seja virtuoso, requer-se não somente a virtude moral, mas também um outro princípio operativo;

em segundo lugar, mostra o que ele seja, ali: ***é preciso, porém, dizer*** etc.;

em terceiro lugar, mostra que a prudência acrescenta àquele princípio a junção da virtude moral, ali: ***a prudência, porém, é*** etc.

Diz, portanto, primeiro que, para resolver aquilo que foi dito, a saber, que por causa da prudência o homem não realizará mais as coisas boas e justas de modo a tornar-se virtuoso, é preciso começar um pouco mais acima, retomando algumas das coisas que foram ditas.

1271. E começaremos deste ponto: como foi dito acima, alguns realizam coisas justas e, contudo, não os dizemos justos, como quando alguns realizam aquilo que é estabelecido pelas leis, seja contra a vontade, seja por ignorância, seja por alguma outra causa, por exemplo por lucro, e não por amor às próprias obras da justiça; e tais homens, digo, não são ditos justos, embora realizem aquilo que devem fazer e também aquilo que deve fazer o homem bom; e assim também em cada uma das virtudes é preciso que o homem opere de algum modo para que seja bom ou virtuoso, isto é, que opere por escolha e porque as próprias obras da virtude lhe agradam. Ora, já foi dito acima que a virtude moral faz a escolha reta, a saber, quanto à intenção do fim, mas aquilo que é feito naturalmente por causa do fim não pertence à virtude moral, mas a uma certa outra potência, isto é, a um certo outro princípio operativo, que engenha os caminhos que conduzem ao fim; e assim um princípio deste tipo é necessário para que o homem seja virtuoso.

1272. Em seguida, quando diz ***é preciso, porém, dizer*** etc., mostra o que seja esse princípio. E diz que sobre o que foi dito é preciso ainda dizer algo, para que se conheçam mais claramente. Há, pois, uma certa potência, isto é, um princípio operativo, que chamam de destreza, como que uma certa engenhosidade ou habilidade, que é tal que por meio dela o homem pode realizar aquilo que se ordena à intenção que o homem pressupôs, seja boa, seja má, e que, por meio daquilo que realiza, possa alcançar, isto é, obter, o fim. E se de fato a intenção for boa, uma engenhosidade deste tipo é louvável; se, porém, for perversa, chama-se astúcia, que ressoa no mal, assim como a prudência ressoa no bem. E porque a destreza é comum a ambas, daí é que tanto os prudentes quanto os astutos dizemos serem destros, isto é, engenhosos ou hábeis.

1273. Em seguida, quando diz: ***a prudência, porém, é*** etc., mostra o que a prudência acrescenta ao princípio referido. E diz que a prudência não é totalmente o mesmo que a potência referida, isto é, a destreza, mas contudo não pode existir sem ela. Mas, na alma, a este olhar, isto é, a este princípio cognoscitivo, a saber, a destreza, o hábito da prudência não se produz sem a virtude moral (que sempre se refere ao bem), como foi dito, e a razão disto é manifesta. Porque, assim como os silogismos especulativos têm os seus princípios, assim também o princípio dos silogismos operativos é que tal fim seja o bem e o ótimo, qualquer que seja aquele fim por causa do qual alguém opera; e ponha-se, por exemplo, o que quer que seja, como para o temperante o ótimo e como que princípio é atingir o meio-termo nas concupiscências do tato. Mas que isto seja o ótimo não aparece senão ao bom, isto é, ao virtuoso, que tem a estimação reta acerca do fim, visto que a virtude moral faz a intenção reta do fim;

1274. e que aos outros, aos maus, não apareça aquilo que verdadeiramente é o ótimo, fica claro por isto: que a malícia oposta à virtude perverte o juízo da razão e faz mentir acerca dos fins, que são os princípios práticos, assim como ao intemperante parece ótimo seguir as concupiscências. Ora, não se pode silogizar retamente se se erra acerca dos princípios. Como, portanto, pertença ao prudente silogizar retamente acerca das coisas operáveis, é manifesto que é impossível ser prudente aquele que não é virtuoso, assim como não poderia ser sabedor aquele que errasse acerca dos princípios da demonstração.

Lição 11: A Virtude Moral e a Prudência

> *É preciso, pois, de novo voltar a atenção também para a virtude; com efeito, a virtude se relaciona de modo semelhante, como a prudência para com a destreza, não a mesma, mas semelhante, assim também a virtude natural para com a principal. Pois a todos parece que cada um dos costumes existe de algum modo por natureza; com efeito, somos justos, temperantes, fortes e temos outras qualidades logo desde o nascimento. Mas, todavia, buscamos algo diferente que seja principalmente bom, e que tais coisas existam segundo outro modo. Pois também nas crianças e nos animais existem os hábitos naturais, mas, sem o intelecto, mostram-se nocivos ao existirem. Todavia, tanto apenas parece manifestar-se, porque, assim como a um corpo forte movido sem visão acontece cair fortemente por não ter visão, assim também aqui. Se, porém, assumir o intelecto no operar, difere, e o hábito, sendo semelhante, então será propriamente virtude. Por isso, assim como no opinativo há duas espécies, a destreza e a prudência, assim no moral há duas: uma é a virtude natural, a outra é a principal, e destas a principal não se produz sem a prudência. [1275]*
>
> *Por isso dizem todos que as virtudes são prudências. [1281]*
>
> *E Sócrates, deste modo, indagava retamente, mas, por outro lado, errava; pois, enquanto estimava que todas as virtudes são prudências, errava, mas, enquanto dizia que não existem sem a prudência, dizia bem. [1282]*
>
> *Eis um sinal disto: pois também agora todos, quando definem a virtude, acrescentam o hábito, dizendo a que coisas ele se estende e que é segundo a reta razão; ora, reta é aquela que é segundo a prudência. Parece, pois, que todos, de algum modo, adivinham que a virtude é tal hábito que é segundo a prudência. [1283]*
>
> *É preciso, porém, avançar um pouco. Pois a virtude não é somente aquele hábito que é segundo a reta razão, mas o que é com a reta razão; ora, a reta razão acerca de tais coisas é a prudência. Sócrates, portanto, estimava que as virtudes são razões, pois julgava que todas são ciências, mas nós as julgamos com razão. É manifesto, portanto, pelo que foi dito, que não é possível ser bom principalmente sem a prudência, nem ser prudente sem a virtude moral. [1284]*

> *Mas também, deste modo, se dissolverá o argumento com que alguém disputa que as virtudes se separam umas das outras. Pois não é o mesmo homem otimamente nato para todas; por isso, tendo adquirido esta, de modo algum terá aquela. [1286]*
>
> *Com efeito, isto acontece segundo as virtudes naturais, mas segundo aquelas pelas quais alguém é dito bom absolutamente, não acontece. Pois, existindo simultaneamente a prudência, que é uma só, todas estarão presentes. [1287]*
>
> *É manifesto, porém, que, ainda que ela não fosse prática, dela se necessitaria por ser virtude de uma parte da alma, e que não haverá escolha reta sem a prudência nem sem a virtude; pois esta faz operar o fim, aquela, porém, aquilo que conduz ao fim. [1289]*
>
> *Mas, contudo, ela não é principal em relação à sabedoria nem à parte melhor. Assim como tampouco a medicina o é em relação à saúde; pois não a usa, mas vê de que modo ela se produza, aquela por causa da qual dá preceitos, mas não preceitos a ela. Ainda, é semelhante também se alguém disser que a política domina os deuses, porque dá preceitos acerca de tudo o que há na cidade. [1290]*

1275. ***É preciso, pois, de novo voltar a atenção*** etc. Depois que o Filósofo mostrou que a prudência não pode existir sem a virtude moral, aqui mostra que a virtude moral não pode existir sem a prudência.

E, acerca disto, faz três coisas:

primeiro, mostra o proposto;

em segundo lugar, a partir disto resolve uma certa dúvida incidente, ali: ***mas também, deste modo, se dissolverá o argumento*** etc.;

em terceiro lugar, conclui o intento principal, ali: ***é manifesto, porém, que, ainda que*** etc.

Acerca do primeiro, faz duas coisas:

primeiro, mostra o proposto por razão;

em segundo lugar, pelas ditos de alguns, ali: ***por isso dizem todos*** etc.

Diz, portanto, primeiro que, uma vez mostrado que a prudência não pode existir sem a virtude moral, é preciso de novo voltar a atenção para a virtude moral, a saber, se ela pode existir sem a prudência; pois com a virtude moral dá-se o mesmo que foi dito acerca da prudência e da destreza, a saber, que, assim como estas duas não são totalmente o mesmo, mas contudo têm alguma semelhança entre si, enquanto ambas descobrem os caminhos convenientes para o fim proposto,

assim também parece dar-se acerca da virtude natural e da principal, isto é, moral, que é a virtude perfeita.

1276. E que haja alguma virtude natural que é pressuposta à moral, fica claro por isto: que cada um dos costumes das virtudes ou dos vícios parece existir de algum modo naturalmente em alguns homens; pois logo alguns homens, desde o seu nascimento, parecem ser justos, temperantes ou fortes por causa da disposição natural pela qual são inclinados às obras das virtudes. E esta disposição natural pode ser considerada quanto a três coisas:

1277. primeiro, da parte da razão, na qual estão naturalmente inseridos os primeiros princípios das coisas operáveis humanas, por exemplo que a ninguém se deve prejudicar, e coisas semelhantes;

em segundo lugar, da parte da vontade, que de si é naturalmente movida pelo bem intelectualmente apreendido, como pelo seu objeto próprio;

em terceiro lugar, da parte do apetite sensitivo, segundo o qual, por compleição natural, alguns estão dispostos à ira, alguns às concupiscências ou a outras paixões deste tipo, quer em mais, quer em menos, quer moderadamente, e nisto consiste a virtude moral;

mas as duas primeiras são comuns a todos os homens, ao passo que esta terceira é a que faz a diferença entre os homens,

1278. por isso, segundo isto, diz aqui o Filósofo que alguns são naturalmente fortes ou justos. E, todavia, requer-se, naqueles que são naturalmente tais, algo mais que seja principalmente bom, para que as virtudes referidas existam em nós segundo um modo mais perfeito. Porque os referidos hábitos ou inclinações naturais existem também nas crianças e nos animais, assim como o leão é naturalmente forte e liberal; mas, todavia, os hábitos naturais deste tipo parecem ser nocivos, a não ser que esteja presente a discrição do intelecto.

1279. E parece que, assim como no movimento corporal, se um corpo é movido fortemente sem a visão que o dirige, acontece que aquilo que é movido colide e é fortemente lesado, assim também aqui; pois, se alguém tem uma forte inclinação para a obra de alguma virtude moral e não aplica a discrição, acontecerá grave lesão, quer do próprio corpo, como naquele que é inclinado à abstinência sem discrição, quer das coisas exteriores, se for inclinado à liberalidade: e o mesmo se dá nas outras virtudes. Mas, se uma inclinação deste tipo assumir juntamente o intelecto no operar, isto é, de modo que opere com discrição, então diferirá muito segundo a excelência da bondade, e o hábito que será semelhante a tal operação feita com discrição será propriamente e perfeitamente virtude, que é a moral.

1280. Assim, portanto, como na parte opinativa da alma há duas espécies de princípios operativos, a saber, a destreza e a prudência, assim também na parte apetitiva, que pertence aos costumes, há duas espécies, a saber, a virtude natural e a moral, que é a principal, e esta não pode produzir-se sem a prudência, como foi mostrado.

1281. Em seguida, quando diz ***por isso dizem*** etc., manifesta o proposto pelos ditos de outros.

E primeiro pela afirmação de Sócrates;

segundo pela afirmação daqueles que viviam em seu tempo, ali: ***e um sinal*** etc.

Acerca do primeiro faz duas coisas.

Primeiro apresenta a afirmação de Sócrates. E diz que, por causa da sobredita afinidade da virtude moral com a prudência, os socráticos afirmaram que todas as virtudes morais são prudências.

1282. Segundo, ali: ***e Sócrates*** etc., mostra em que falhavam. E diz que nisto a investigação da afirmação de Sócrates estava correta quanto a algo, mas quanto a algo errava; pois errava naquilo em que julgava que todas as virtudes morais fossem prudências, uma vez que a virtude moral e a prudência estão em partes diversas da alma; mas quanto a isto dizia bem, que a virtude moral não pode existir sem a prudência.

1283. Depois, quando diz: ***e um sinal*** etc., confirma o mesmo pelas afirmações dos modernos.

E primeiro apresenta a afirmação deles;

segundo mostra em que falham, ali: ***é preciso, porém*** etc.

Diz, pois, primeiro que o sinal de que a virtude moral não existe sem a prudência é que também entre todos os que definem a virtude, colocando-a no gênero de hábito, dizem aquilo a que a virtude se estende, e que isto se dá segundo a reta razão; ora, é manifesto pelo que foi dito que a reta razão nas coisas a serem feitas é a que se dá segundo a prudência. Portanto, se todos os que assim definem, ainda que não determinem distintamente, parecem contudo de algum modo adivinhar ou conjecturar que a virtude é tal hábito que se dá segundo a prudência.

1284. Depois, quando diz: ***é preciso, porém*** etc., mostra em que falham os que assim falam. E diz que é preciso transcender um pouco a afirmação deles acrescentando algo. Pois a virtude moral não tem apenas isto, que seja segundo a reta razão, porque assim alguém poderia ser moralmente virtuoso sem ter a prudência, pelo fato de ser instruído pela razão de outro, mas é preciso dizer ademais que a virtude moral é um hábito com a reta razão, a qual é justamente a prudência. Assim, pois, fica patente que Sócrates disse mais do que era preciso ao julgar que todas as virtudes morais fossem razões e não com razão, porque dizia que elas eram ciências ou prudências,

1285. outros, porém, disseram menos do que era preciso, sustentando que as virtudes são apenas segundo a razão, enquanto Aristóteles manteve o meio-termo, sustentando que a virtude moral é segundo a razão e com razão. Assim, pois, é manifesto pelo que foi dito que não é possível que algum homem seja bom principalmente, isto é, segundo a virtude moral, sem a prudência, nem tampouco prudente sem a virtude moral.

1286. Depois, quando diz: ***mas também a razão*** etc., resolve pelo que foi dito uma certa questão incidental.

E primeiro suscita a dúvida;

segundo resolve, ali: ***pois isto, segundo certo aspecto*** etc.

Diz, pois, primeiro que pelo que foi dito se pode resolver o argumento que alguns aduzem, disputando para provar que as virtudes se separam umas das outras, de modo que uma virtude possa ser possuída sem a outra. Pois vemos que não é o mesmo homem o mais bem dotado por natureza para todas as virtudes, mas um para a liberalidade, outro para a temperança, e assim das demais; ora, cada um é facilmente conduzido àquilo a que se inclina naturalmente, mas é difícil alcançar algo contra o impulso da natureza; seguir-se-á, pois, que o homem que está naturalmente disposto a uma virtude e não a outra soube, isto é, alcançou, esta virtude para a qual estava naturalmente disposto (e fala segundo os socráticos, que sustentavam que as virtudes são ciências), mas esta, a saber, a virtude para a qual não está naturalmente disposto, de modo algum a alcançará.

1287. Depois, quando diz: ***pois isto*** etc., resolve a sobredita dúvida. E diz que aquilo que foi dito se verifica quanto às virtudes naturais, mas não quanto às virtudes morais, segundo as quais alguém é dito bom absolutamente. E isto porque nenhuma delas pode ser possuída sem a prudência, nem a prudência sem elas, como se mostrou, e assim, quando estiver presente a prudência, que é uma só virtude, todas estarão presentes juntamente com ela, das quais nenhuma existirá se a prudência não existir.

1288. E diz significativamente ***sendo uma só***, porque se houvesse prudências diversas acerca das matérias das diversas virtudes morais, assim como há gêneros diversos de artes, nada impediria que uma virtude moral existisse sem a outra, tendo cada uma delas a prudência que lhe corresponde; mas isto não pode ser, porque os mesmos são os princípios da prudência para toda a matéria moral, a saber, que todas as coisas sejam reduzidas à regra da razão; e por isso, por causa da unidade da prudência, todas as virtudes morais estão conexas entre si. Pode, porém, acontecer que se diga faltar a alguém que possui as outras virtudes morais alguma virtude por defeito de matéria, assim como ao pobre virtuoso falta a magnificência porque não tem com que fazer grandes despesas; contudo, pela própria prudência que possui, está de tal modo constituído que tem à mão tornar-se magnífico se a matéria não faltar.

1289. Depois, quando diz: ***é manifesto, porém*** etc., conclui o intento principal, epilogando o que foi dito. E diz ser manifesto pelo que foi dito que, ainda que a prudência não fosse operativa, o homem precisaria dela pelo fato de ser uma virtude que aperfeiçoa uma certa partícula da alma; e, além disso, é manifesto que ela é operativa, porque a reta escolha, que é requerida para a operação da virtude, não existe sem a prudência nem sem a virtude moral, porque a virtude moral ordena ao fim, ao passo que a prudência dirige acerca das coisas que são para o fim.

1290. Depois, quando diz: ***mas contudo*** etc., resolve a dúvida suscitada sobre a comparação da prudência com a sabedoria. E diz que a prudência não domina a sabedoria, nem aquilo que é pior domina o melhor. E aduz para isto dois exemplos.

O primeiro deles é que a arte da medicina prescreve, de fato, o que se deve fazer para alcançar a saúde, mas não domina a saúde, porque não usa da própria saúde — o que é próprio da arte ou ciência que domina, a saber, que use daquilo que domina prescrevendo-lhe — mas a arte da medicina prescreve de que modo se faça a saúde, de tal maneira que prescreve por causa da

saúde, mas não à saúde; e do mesmo modo também a prudência política não usa da sabedoria prescrevendo-lhe de que modo deve julgar acerca das coisas divinas, mas prescreve por causa dela, ordenando, a saber, de que modo os homens possam chegar à sabedoria; donde, assim como a saúde é mais poderosa que a arte da medicina, por ser o fim desta, assim a sabedoria é preeminente à prudência.

1291. O segundo exemplo é que, como a política prescreve acerca de todas as coisas que há na cidade, é consequente que prescreva acerca daquelas que pertencem ao culto divino, assim como prescreve acerca daquelas que pertencem ao estudo da sabedoria; é semelhante, portanto, por isso preferir a prudência ou a política à sabedoria, como se alguém a preferisse a Deus, o que é manifestamente inconveniente. E assim se encerra a doutrina do sexto livro.